



NAZIONALE

Raccolta

NICOTRA

B

185

NAPOLI

VITTORIO EM. III

BIBLIOTECA

*Per la biblioteca Bagelire
Dono dell'autore*

MANUALE
DI
FILOSOFIA

AD USO DELLE SCUOLE SECONDARIE

PER

FRANCESCO MELILLO

PROFESSORE TITOLARE DI FILOSOFIA

NEL REAL LICEO PRINCIPE UMBERTO DI NAPOLI.

MANUALE
DI
FILOSOFIA

PER

Francesco Melillo



NAPOLI
TIPOGRAFIA TIZZANO
48, Via Cisterna dell'Olio
1873

Race-Nicola B. 185-

Il Machiavelli notò, che non essendo conceduto alle mondane cose il fermarsi, quando sono salite conviene che scendano, e similmente scese che sono, non potendo più scendere, conviene che salgano (1).

Tale è stato con breve intervallo il destino della metafisica ai tempi nostri. Or sono pochi lustri ne abbiamo vista l'apoteosi fattane da coloro che la proclamarono consapevole della creazione. Oggi, se si dee stare alle parole di altri, merita solo di essere lasciata come un vecchiume di cui non si dee tener conto.

Testimone della metafisica nell'una e nell'altra fortuna, posso dir francamente che non la invidiai allora più di quel che la compiangi adesso, poichè allora la vidi avvolta nella rete dei dogmi ed ebbra di misticismo, sì che nella sua mal ferma altezza appariva certa la vicina caduta; mentre ora, debbo pur confessarlo, il suo momentaneo naufragio non mi rattrista, sì perchè son certo che molti avanzi ne resteranno, e quel che le rimarrà sarà per essa germe di nuova vita, e sì perchè si sarà ad ogni modo disfatta di molto ingombro, di cui sarà bene accorta a non caricarsi di nuovo per l'avvenire.

Io penso in effetti che per quanto è stato esiziale alla filosofia il passato ontologismo, per tanto non può recarle gran danno il positivismo presente. Che anzi può questo anche esserle utile, in quanto

(1) *St. Fior. L. V.*

vale a ricordarle vie meglio, se mai ne ha bisogno, come sia necessario tenere in ogni cosa distinto il certo dal dubbio, il positivo dal congetturale.

Fare che la metafisica si spogli di quella parte che si era intrusa in essa più per opera di fantasia che di ragione, e torni seriamente alla separazione del sapere tradizionale e dogmatico dal filosofico, è la occorrenza che dopo l'esempio delle esorbitanze ontologiche vien reclamata a preferenza di ogni altra cosa. Se il positivismo si limitasse a ciò anch'io sarei dal suo canto. Ma non posso affatto seguirlo allorchè esso giunge sino a pretendere che la metafisica muoia piuttosto che si rinnovi e viva. Di vero la metafisica ha comune la causa colla ragione, per modo che non si può negar quella senza disconoscere questa. Imperocchè la ragione è tale che non si arresta se non quando è giunta all'ultimo suo risultato, il quale consiste appunto nella metafisica.

Ammettere la ragione e volerla limitare ad una semplice investigazione dei fatti e delle loro leggi, è il peggior significato che possa darsi al positivismo, poichè lo rende illogico. O si fa salva la ragione, e non le si può negare alcuno dei suoi portati; o non si dee riconoscere altro che la investigazione empirica. In questo secondo caso il positivismo è logico, ma troverà sempre un noto avversario insuperabile nelle verità di ordine superiore alla esperienza.

Noi possiamo concedere che si lasci alla storia il nome di metafisica, ma non possiamo affatto rassegnarci a dare importanza a questo altro nome di positivismo, il quale se non esprime una modesta comechè necessaria regola metodica (qual'è quella cui sopra abbiamo accennato), si riduce a denotare o una incongruenza logica, o nulla più che l'antiquato empirismo.

Volendo però ricavare un utile ammaestramento dai recenti casi a cui la filosofia per colpa non sua è andata incontro, dobbiamo riconoscere come oggimai sia necessario più di tutto tenere in essa distinta la parte che studia le condizioni prime della conoscenza dal-

l'altra che investiga le condizioni prime della esistenza delle cose , senza negare tuttavia quella intima connessione per cui ambo costituiscono una scienza unica. Vi ha' del certo e del dubbio, o in altri termini del positivo e del congetturale sì nell' una che nell' altra di dette parti. Ma nella prima di esse, a cagion che l'oggetto sua giace per intero dentro il nostro pensiero, il certo e il positivo si possono dilatare più che nell' altra , la quale versando intorno a un oggetto estraneo al pensiero stesso, deve inoltrarsi con ogni riserva , acciò non avesse a riprodurre sotto altra divisa e con mutati nomi quelle che Bacone contrassegnava molto acconciamente col nome di favole (1), e Des Cartes apertamente chiamava assurdità dei filosofi (2).

In quanto all' insegnamento la riferita distinzione ha ancora una importanza pratica, poichè in essa si trova il criterio per distribuire il corso elementare di filosofia in due anni , con dedicarsene l' uno alla prima e l' altro alla seconda di dette due parti. Giova anzi che nel secondo anno accanto alla scienza si esponga eziandio la sua storia , facendosi sempre notare, analogamente alla distinzione suddetta, come in mezzo alle maggiori divergenze di sistemi non manchi qualche cosa di identico , e come molte dottrine siano rimaste incrollabili attraverso le continue vicissitudini delle scuole e delle opinioni.

Alla stessa differenza si riferisce la divisione unica che io ho adottato , qual' è quella della parte facile e della parte difficile , l' una certa a preferenza, l' altra a preferenza congetturale. Quando si negasse la prima di dette parti non si dovrebbe ammettere che dubbio ed ignoranza di tutto; negandosi l'altra si dovrebbe dire in vece che tutto sia certo. Io credo che i filosofi stanchi degli estremi possano convenire ormai intorno a ciò che nè tutto si ignora nè tutto si sa, ovvero che molte cose si conoscono con certezza, altre con probabilità. Quello che più importava però consisteva nel determinare in filosofia il campo sì delle une che delle altre. Or a tal fine io mi sono gio-

(1) *Nov. Org.* 1. 44 , e *Hist. Nat. Praef.*

(2) *De Meth.* 2.

vato della distinzione tra le condizioni prime del conoscere e quelle dell'esistere. Ho poi creduto opportuno di contrassegnare le mentovate due parti con due voci antiche, chiamando la prima *Essoterica* e l'altra *Esoterica*: al quale secondo epiteto ho sostituito quello di *Acroamatica*, anche di storica rinomanza, acciò la similitudine tra i detti due termini non inducesse confusione. Così mentre l'una di tali due parti racchiude ciò che è stato già assicurato alla filosofia, l'altra lascia un perpetuo margine alle disputazioni dei filosofi ed alle vicende delle opinioni.

Non posso fare il torto a me stesso di dire che in fatto di filosofia il mio pensiero non siasi col corso degli anni e degli studi di molto modificato. Tuttavolta il punto di partenza è rimasto per me sempre lo stesso, poichè non fui dogmatico mai. Preso ora nuovo animo per talune felici applicazioni che mi è riuscito fare delle dottrine filosofiche alle scienze giuridiche e sociali, imprendo a riordinare con questo nuovo lavoro di filosofia razionale il frutto delle mie meditazioni, seguendo la divisione superiormente accennata.

MANUALE

DI

FILOSOFIA



Preambolo.

1° Quale sia l'ufficio delle scienze in genere e per che modo esse si distinguano fra loro — La mente dell'uomo nell'acquisto delle sue conoscenze suole inoltrarsi per successivi gradi. Il primo di questi è riposto nella conoscenza storica dei fatti, in quella cioè la quale è limitata a ciò che vi ha nelle cose di più manifesto. Però simile conoscenza è non solo incompleta sempre, quantochè spesso anche erronea. È sempre incompleta, poichè in ogni cosa oltre alla parte nota ve ne ha un'altra occulta; è erronea poi semprechè confonde l'apparenza, cioè il fenomeno, colla realtà. Per tali ragioni, non che per essere comune agl'indotti, la conoscenza storica prende eziandio nome di conoscenza volgare.

Sopravviene qual secondo grado del sapere umano la conoscenza scientifica. La quale studiando l'occulto soccorre la conoscenza storica, e la emenda inoltre quando sostituisce all'apparenza una realtà diversa da essa. Così la diottrica studiando le leggi della luce rifratta e la struttura dell'occhio, cerca spiegare i fenomeni della visione; e l'astronomia raggiunto il vero sistema planetario, sostituisce il cielo reale all'apparente. In generale poi ad una ordinata serie di procedimenti conoscitivi coi quali, partendosi da verità innegabili, si cerca di completare, per quanto si può, e di emendare anche la conoscenza di una data specie di cose, si deve apporre il nome di scienza.

Quindi è da avvertire, distinguersi fra loro le due indicate specie di conoscenze, storica e scientifica, come due successive progressioni piuttosto che come due classi indipendenti fra loro ed a sè stesse bastevoli. Così la conoscenza storica appunto perchè limitata alla sola parte nota dei fatti, non è che un avviamento, e spesso anzi una semplice occasione per la conoscenza scientifica; nell'atto che questa non rappresenta se non un lavoro dello spirito fatto, in virtù di evidenti principii, sugli oggetti della conoscenza storica. A scorgere poi i vantaggi che son derivati allo scibile, e per esso alla civiltà, dal consorzio fra la cognizione storica e la scienza, basta considerare che queste due facoltà dopo aver provato lungamente gli svantaggi della disunione colla sterilità dell'una e colla vanità dell'altra, allorchè ricomparvero congiunte fra loro in stretta unione, ottennero impreveduti risultamenti, siccome ne fanno testimonianza le scienze naturali da una parte, e le umanitarie dall'altra.

Dette tali cose occorre notare che la diversità delle scienze vien determinata da quella dei loro oggetti. Salvochè in questi non è da attendere alla material differenza, ma al modo di risguardarli. Secondo un tal modo in effetti può avvenire che uno stesso oggetto considerato sotto diversi rapporti appresti argomento a scienze diverse; mentre per opposto oggetti diversi, sol perchè studiati sotto un rapporto unico, cadono sotto il dominio di una sola scienza. Questa considerazione ha dato luogo a dire che per determinare una scienza qualsia debes attendere all'oggetto considerato secondo la sua ragion formale.

2° Definizione della filosofia — Dopo ciò per farsi idea della filosofia non bisogna andarla cercando nel dominio delle cognizioni volgari, anzi conviene distinguerla da tutte le altre particolari scienze. E necessario in effetti che essa spazii in una propria sfera ed abbia un oggetto speciale. Senza ciò mancando alla filosofia quel che vale a discernerla dalle altre parti del sapere, si verrebbe a negare la sua stessa esistenza.

Intanto tutte le cognizioni volgari si limitano, come abbiamo detto, alla parte nota e spesso anche alla sola apparenza dei fatti. Le scienze lavorano ad ottenere, per quanto possono, la completa e vera conoscenza dei loro oggetti speciali, ma restano mute innanzi a quelle ricerche le quali risguardano tali oggetti in comune, cioè innanzi a

tutti quei quesiti generali e fondamentali, che concernono l'ordine intero delle cose in quanto esistono e sono conosciute.

Or la filosofia si propone appunto di rispondere a tali quesiti. I quali atteso la diversità degli oggetti a cui si riferiscono vogliansi ridurre a due categorie. Nella prima entrano quelle indagini che riflettono le condizioni prime ed universali della conoscenza delle cose, nella seconda quelle che hanno per oggetto le condizioni prime ed universali della esistenza delle medesime.

Dunque da ora può dirsi la filosofia essere « quella scienza la quale ha per oggetto le condizioni prime ed universali della conoscenza e della esistenza delle cose ».

3° Analisi di tale definizione — Dovendosi chiarire sì fatta definizione è necessario chiedere quali siano in modo specificato le indicate condizioni della conoscenza, e quali quelle della esistenza delle cose. Or le condizioni indispensabili per qualsivisa conoscenza si riducono a tre: l'atto con cui si conosce, il soggetto conoscitore, l'oggetto che vien conosciuto. Imperocchè senza il primo di tali requisiti, come si conoscerebbe alcuna cosa? Senza il secondo, chi la conoscerebbe? E senza il terzo, qual cosa si conoscerebbe?

Anche a tre si riducono le condizioni prime ed universali della esistenza delle cose: la causa, i principii e le forme comuni. In mezzo agli infiniti agenti secondarii e speciali, chi vi porti dentro lo sguardo, deve ammettere una qualche efficienza originaria e fondamentale. Per dar ragione dei prodotti molteplici e variabili bisogna riconoscere taluni componenti o principii primi. Oltre alle forme individuali, per cui la natura si circonda tuttora di nuovo ammanto, bisogna ravvisare le forme primigenie che durano identiche costituendo l'ordine e l'armonia delle cose.

Mentre noi ci riserbiamo di sviluppare nei proprii luoghi quanto si riferisce a ciascuna di dette condizioni, può il cenno fattone essere sufficiente a chiarire come la filosofia debbasi tutta versare da un lato intorno all'atto, al subbietto e alla materia della conoscenza delle cose, e dall'altro intorno alla prima efficienza, ai primi principii e alle forme universali della esistenza delle stesse.

La filosofia quindi non solo è diversa, ma sovrasta di tanto alle altre cognizioni scientifiche, per quanto queste sovrastano alle cognizioni volgari, formando il terzo e più alto grado dell'umano sapere.

Da ciò la sua supremazia in rapporto a tutto lo scibile, per cui fu chiamata sovente scienza prima o anche scienza delle scienze.

4° Come la filosofia intenda a perfezionare lo scibile — In conferma di tale supremazia si dee considerare, come fra varii gradi di cognizioni il più imperfetto sia quello delle conoscenze volgari, sì perchè esso è limitato alla sola parte nota delle cose senza abbracciare l'occulta, e sì perchè dà sovente ai fenomeni valore di realtà.

Le scienze studiando ciò che vi ha di più riposto nelle cose non solo soccorrono la conoscenza storica, ma la emendano in quanto sostituiscono spesso la realtà all'apparenza; onde esse rappresentano innegabilmente il lavoro incessante dello spirito nella via del perfezionamento sul campo del sapere. Ma un tale perfezionamento non può dirsi portato all'ultimo segno se non quando il tutto si ripeta dalle sue prime ed universali condizioni, imperocchè per quanto più noi ci eleviamo colla mente a tali condizioni, per tanto ci poniamo più in grado di completare ed emendare le nostre conoscenze. Così, per non lasciare la cosa senza un esempio, nello stesso modo in cui l'astronomia oltre al cielo apparente vede il reale, la filosofia va oltre e subordina in ogni cosa il reale al razionale, spiegando il fatto per l'idea ed il sistema dell'universo per il suo originario pensiero.

Se a ciò si unisca la considerazione, che la filosofia intende a determinare le leggi proprie delle operazioni conoscitive, la natura di queste superiore a quella dei sensi e della immaginativa, e sopra ogni altro la preminenza delle verità razionali, si avrà nuovo argomento per ripetere da essa il massimo perfezionamento possibile dell'umano sapere.

5° Di due opposte dottrine da evitare — Non entrerò ora nel labirinto delle molte definizioni che sono state date della filosofia. Dirò solo di due dottrine estreme sostenute a tempo nostro, delle quali l'una pone ad oggetto primo della filosofia l'eute in quanto crea l'esistente, mentre l'altra riduce la filosofia ad un semplice studio dei fatti e delle loro leggi. Entrambe queste dottrine negano la filosofia: la prima perchè la confonde col sapere dogmatico e tradizionale, la seconda perchè non sa innalzarla sulle rimanenti scienze. Tanto quella che questa segnano quindi un'epoca di decadenza da cui la filosofia non può uscire se non a condizione di serbare per virtù di ragione la sua superiorità sulle altre parti dello scibile e in pari tempo la sua indipendenza dal sapere religioso.

6° Divisione della filosofia — Analogamente alla definizione data divido la filosofia in due parti. L'una versa intorno alle condizioni prime della conoscenza, l'altra intorno alle condizioni prime della esistenza delle cose. Senza dubbio la prima di tali parti si presenta come fornita di maggiore evidenza, e quindi di maggiore certezza della seconda, poichè quella non esce dallo studio della conoscenza, mentre questa è volta alla ricerca di condizioni estranee alla stessa. Per sì fatta ragione io chiamo l'una *Parte Essoterica*, e l'altra *Parte Esoterica* o anche *Acroamatica* della filosofia (1). La sola suddivisione poi che credo di dover fare in ciascuna di queste parti è quella che viene suggerita dallo svolgimento stesso delle materie secondo la classificazione innanzi accennata. Così nella parte *essoterica* trattasi prima delle operazioni conoscitive, indi del subbietto conoscitore, da ultimo della materia essenzialmente cognita. Debbo far notare però che non ho potuto a ciascuna di queste parti secondarie dare gli antichi e divulgati titoli di logica, psicologia ed ideologia. Le quistioni più importanti e i problemi più difficili che si incontrano in queste debbono in effetti essere riserbati alla parte *acroamatica* per potervi ricevere sufficiente risposta e soluzione; essendochè non solo la logica, ma anche la psicologia e l'ideologia risultano di una parte palese e di una parte recondita, per cui le loro ricerche non ponno dirsi esaurite se non quando si è giunto sino all'ultima parola della filosofia. E per una ragione analoga nè meno ho potuto nella suddivisione della parte *acroamatica* conservare i titoli di ontologia generale e speciale, perchè la logica, la psicologia e l'ideologia non sono straniere alla detta seconda parte, ma vi entrano in ciò che hanno di più importante, anzi vi assumono proporzioni più vaste. Le dette due parti, di vero, non sono accidentalmente congiunte, ma esse si sostengono, si completano, e si perfezionano a vicenda. Dietro

(1) È necessario il notare che queste voci, le quali derivano dal greco ἐξω foras ed ἔσω intra, sono qui prese in significazione diversa da quella che ebbero una volta, perchè noi le adopriamo per denotare la differenza tra la parte certa e palese, e la oscura o congetturale di una stessa scienza, dovchè presso i pitagorici vennero usate per indicare due specie di dottrine diverse, l'una mitica o simbolica, l'altra razionale e filosofica. Però se pei pitagorici e secondo Platone la filosofia era del tutto aristocratica, per noi essa ha una parte democratica ed un'altra aristocratica: la prima è comune a molti, e solo la seconda è riservata a pochi.

tale veduta l'antico smembramento della filosofia apparisce contrario alla connessione delle materie ed alla stessa integrità del tutto (1).

Ho quindi stinato di dover adottare senza più nel corso di quest'opera l'indicata bipartizione, primo perchè con essa si viene a dispiegare sia dal principio innanzi al pensiero un mondo interno ovvero intramentale, quale è quello della conoscenza, come mezzo di passaggio per portare le indagini sul mondo esterno ovvero estramentale, qual è quello della esistenza delle cose; secondo perchè si ottiene con essa di poter procedere per la via più facile dal noto all'ignoto, cominciando dall'analisi dei fatti per passare in seguito alla ricerca del modo in cui essi avvengono, in che consiste la loro *etiologia* (2); ed in terzo luogo perchè si comincia eziandio a distinguere la parte certa della filosofia, o almeno quella in cui i dubbi e le congetture sono in proporzioni minori, da quell'altra in cui abbondano più le presunzioni e le ipotesi.

Ad ogni modo io mi adopererò col presente lavoro a non essere esclusivo, ma ad abbracciare, per quanto mi è dato, in una adeguata sintesi l'uomo e la natura. Che anzi studiando i rapporti che passano fra il mondo della esperienza ed il mondo ideale, cercherò pure alla occorrenza di porre in armonia i due massimi sistemi dell'antichità, quali sono quelli di Platone e Aristotile, con mostrare come essi, anzichè essere opposti si richiamano fra loro, e (giusta la bella idea del Mamiani) reciprocamente si completano e si avvalorano (3).

(1) Non pertanto anche secondo il nostro modo di vedere, la logica, la psicologia e l'ideologia restano come parti che si distinguono per la diversità degli oggetti intorno a cui la filosofia si addice. Solo noi non abbiamo creduto necessario di apporre i detti nomi come titoli in fronte a ciascuna Sezione della parte essoterica, non solo per la ragione ora esposta di non separar troppo ciò che ha un'intima connessione, ma anche perchè avremmo dovuto ripetere i titoli stessi nella parte acroamatica, in cui la logica, la psicologia e l'ideologia ricevono la loro ultima spiegazione. Tal cosa fu praticata, comechè con criterio diverso dal nostro, da alcuni i quali divisero la logica in minore e maggiore, e da altri che distinsero la psicologia in empirica e razionale. Quanto a noi, l'ulteriore divisione di cui parliamo, senza giovare alla chiarezza, ed oltre all'essere perciò superflua nella parte essoterica, risulterebbe nella parte acroamatica opposta a quella connessione di cose che costituisce il suo principale carattere.

(2) Da *αιτιος*, cagione.

(3) Dell' *Ontologia* e del *Metodo*, § XVI.

PARTE ESSOTERICA DELLA FILOSOFIA



SEZIONE I.

DELLE OPERAZIONI CONOSCITIVE.

CAPITOLO I.

Delle operazioni conoscitive in generale.

7° **Analisi sommaria delle operazioni conoscitive** — Ecco lo stato attuale ed ordinario delle nostre operazioni conoscitive. Se è l'alba noi prevediamo che il sole sia vicino ad apparire sull'orizzonte. Dal vedere che un monte fumiga conchiudiamo che arde. Così dai diversi tratti del volto, ricaviamo che altri è ilare o mesto. E diciamo ancora, che due gemme della stessa qualità hanno lo stesso valore se son trovate del medesimo peso; che le pareti opposte di una stanza sono eguali fra loro se il metro entra in ciascuna di esse un egual numero di volte; e che io ho ricevuto per intero una data somma se ne ho riscosso successivamente le diverse parti.

In ciascuna di queste operazioni noi abbiamo avuto un discorso col quale abbiamo desunto una conoscenza da altre conoscenze. A cagion di esempio abbiamo detto: Ciò che fumiga arde; questo monte fumiga; dunque arde: Due quantità eguali ad una terza sono eguali fra loro; or le pareti opposte di questa stanza sono eguali al metro preso lo stesso numero di volte; dunque esse sono eguali fra loro. E così di seguito.

Ciò che vi ha di proprio a notare in tutta la specie delle addotte operazioni conoscitive è che noi siamo discesi dall'universale al particolare. Or qualunque operazione conoscitiva colla quale si desume il particolare dall'universale prende nome di raziocinio.

Vedremo in appresso come vi sieno due specie di conoscenze universali. Alcune derivano dalle mere idee, quali sono le conoscenze razionali; altre si formano in seguito dell' esame dei fatti della esperienza, quali sono le conoscenze empiriche. Indipendentemente da ogni esame dei fatti noi possiamo dire che il tutto è eguale alle sue parti prese insieme, perchè nell' idea stessa del tutto troviamo l' eguaglianza colle sue parti; ma senza l' esperienza noi non potremmo dire che l' aurora precede il sole, nè che il fumo nasce dal foco, poichè la vista dell' aurora per chi ignorasse il sole non gli dà l' idea di questo, come la vista del fumo non fa conoscere il foco per chi non lo sapesse. È quindi l' osservazione dei dati casi quella che ci autorizza a ritenere come generalmente vero, che il sole segue sempre l' aurora, ed il fumo è il costante indicio del foco. Dietro di ciò noi vedremo, come oltre ai raziocinii coi quali si scende dall' universale al particolare, bisogna ammettere altre operazioni discorsive colle quali dal particolare si va all' universale. Queste operazioni prendono il nome di *induzioni*.

8° Continuazione — Tanto le induzioni quanto i raziocinii essendo operazioni complesse, debbono essere risolte nelle loro parti. Or queste parti sono anch' esse delle operazioni conoscitive colle quali si pronuncia che la data cosa è o non è nella data maniera: ed in ciò consistono quei giudizi ai quali propriamente vuolsi aggiungere l' epiteto di *qualificanti*, da che il loro ufficio consiste nel qualificare le cose. Analizzando adunque i raziocinii e le induzioni, trovasi che essi debbono costare necessariamente di giudizi qualificanti. Noi diamo sin da ora a questi giudizi il nome di *immediati*, perchè essi attribuiscono data qualità a dato soggetto senza l' interposizione di alcuna idea media. Ed in ciò come meglio vedremo in appresso, essi si distinguono da quei giudizi che formano la conseguenza dei raziocinii o il risultamento delle induzioni. Imperocchè questi ad onta che fossero anche qualificanti, pure o attribuiscono una proprietà occulta ad un soggetto dopo averla desunta da una sua proprietà nota, come nei raziocinii, o pure enunciano di un essere composto o di una specie o di un genere, ciò che hanno osservato sia nelle parti di un tutto, sia negl' individui di una specie, sia nelle specie di un genere: onde debbono essere contrassegnati coll' epiteto di giudizi qualificanti *mediati*.

9° Continuazione — Finalmente non può dirsi che alcuna cosa sia o non sia in una data maniera, se prima essa non siasi concepita come capace di essere modificata, ovvero di sostenere le date modificazioni: il che vuol dire che debba essere concepita come un subbietto. Ogni giudizio qualificante adunque suppone la conoscenza di qualche cosa già concepita come un subbietto, o sia come un essere idoneo a sostenere le affezioni. La conoscenza di qualche cosa concepita solo come un subbietto non può averi senza alcuni altri giudizi coi quali si pensi appunto che quella cosa è un essere, o con altro termine una sostanza. Tal è l'ufficio dei giudizi primarii o *costitutivi*.

Adunque tutte le operazioni conoscitive si riducono a giudizi; ma questi o sono discorsivi cioè qualificanti mediati, o secondarii cioè qualificanti immediati, o primarii cioè costitutivi. Dopo di avere però trovato tali operazioni per virtù di analisi, uopo è riprenderle in ragione inversa incominciando dalle più semplici, quali sono le ultime, a fine di risalire alla notizia distinta delle più complesse da cui abbiamo fatto principio.

E solo crediamo potere sin da ora fare avvertire come la conoscenza che noi acquistiamo in virtù dei detti giudizi, costituisca l'*idea* in senso subbiettivo. Salvochè questa è puramente chiara se deriva dai giudizi primarii, è distinta se consegue ai secondarii, ed è adeguata se viene in seguito dei deduttivi. Le idee chiare rappresentano le cose come meramente esistenti, le distinte come determinate dalle proprietà note, mentre le adeguate abbracciano altresì le dedotte, siccome andremo a veder meglio in appresso.

10° Logica, e sue specie diverse — I giudizi, cioè gli atti di affermazione o di negazione, costituiscono il *logos* dei greci. Di qui il nome di *logica* dato con tutta proprietà a quella parte della filosofia che versa intorno le operazioni conoscitive, ed intende a determinarne le leggi e a ritrovarne i principii.

Tuttavolta è necessario non confondere tra loro queste tre cose: logica naturale, cioè senso comune, logica come arte, e scienza logica. La prima appartiene a tutti, e consiste nell'esercizio spontaneo delle operazioni conoscitive suggerito dalla natura. Questa però nell'atto che lasciata a sè sola è soggetta a traviare dalle sue stesse leggi, può ricevere incremento da un assiduo ed accurato esercizio.

Sorge così l'arte logica, di cui si fa uso in tutte le scienze. Ma resta sempre a formarsi la teorica delle operazioni conoscitive, a fine di rilevarne la natura, le leggi, i principii, il valore. A ciò è intesa la scienza logica, la quale differisce dalla logica artificiale come la scienza dall'arte che ne esegue i precetti, e differisce dal senso comune come la scienza dall'oggetto suo. Quindi essa non può essere chiamata strumento, come alcuni la dissero, nè può essere definita quale arte di ben pensare come credettero altri. All'uopo san Tommaso: *Ratio de suo actu rationari potest . . . et haec est rationalis scientia: quae non solum rationalis est ex hoc quod est secundum rationem, sed etiam in hoc quod est circa ipsam artem rationis, sicut circa propriam materiam* (1).

CAPITOLO II.

Dei giudizi primitivi e secondarii in particolare.

11° Delle affezioni passive e dell'attenzione — È un fatto che ciascuno di noi prova in sè non solo le affezioni passive che sono prodotte dai corpi esterni, ma anche quelle che derivano dal corpo proprio. L'anima anzi non può non essere consapevole di quanto accade in lei in virtù dell'esercizio delle sue facoltà, ond'essa è anche conscia di sè. E poichè nulla noi cominciamo a conoscere se qualche cosa non ci si manifesti in alcun modo, segue che nelle dette affezioni si debba ravvisare un primo requisito per l'acquisto delle conoscenze.

Ma quando il pensiero restasse inattivo in mezzo agli svariati obietti che lo modificano, niuno di questi desterebbe in lui nozione di sè nè vi lascerebbe alcuna orina dopo l'affezione causata. Così oltre al vedere si dee guardare, ed oltre all'udire fa mestieri ascoltare; ed in generale è necessario che all'affezione passiva succeda un atto col quale noi ci volgiamo sopra un oggetto a preferenza degli altri. In ciò consiste l'attenzione.

12° Se l'attenzione sia bastevole ad aver la conoscenza — Qui sorge un dubbio. Basta la sola attenzione per avere la conoscenza delle cose, o si richiede qualche atto diverso?

(1) *Op. omn.* Vol. I, p. 32. (Anversa, 1612).

Molti vogliono che a spiegare la formazione delle idee basti la sola attenzione. Secondo Aristotile le cose rappresentate dai sensi lasciano le loro immagini, dette da ciò *specie impresse*, nella fantasia: però queste immagini sono materiali nè possono entrare nell'intelletto che è spirituale per diventare idee. A superare tale difficoltà Aristotile ricorre ad una potenza dell'anima detta *intelletto agente*, la quale a guisa di una luce irradiando i fantasmi sensibili ne ricava le immagini spirituali ovvero le idee, le quali rappresentano l'essenza delle cose depurata da tutte le accidentalità, e la tramanda all'*intelletto passivo*. L'effetto di simil lavoro consiste nelle *specie espresse*, dette così perchè con esse l'intelletto esprime quasi fra sè parlando l'obbietto che ha concepito. In tutte queste operazioni però, giusta lo stesso Aristotile, non vi ha alcun giudizio. Da ciò è derivata la dottrina, la quale ha per lungo tempo dominato nelle scuole, che cioè l'intelletto umano procede mediante tre operazioni, come per tre passi, nella conoscenza delle cose. La prima di tali operazioni è la semplice apprensione, la seconda il giudizio, la terza il raziocinio. L'apprensione, secondo tale dottrina, consiste in quell'atto col quale ci rappresentiamo semplicemente alcuna cosa, senza nulla affermare o negare di essa, come quando consideriamo un fiore, una casa, un cavallo. Tal'è l'idea, detta così da *εἰδω*, *ridco*. Che se poi affermiamo o neghiamo un'idea di un'altra abbiamo il giudizio. Ed abbiamo il raziocinio, se ricaviamo un giudizio da altri giudizi.

Alla dottrina dell'intelletto agente durata lungamente fra peripatetici e poi fra gli scolastici, è sottentrata dopo i risorti studi quella assai più semplice di Locke; imperocchè secondo questi le due fonti da cui derivano tutte le idee sono le sensazioni e l'attenzione. Ma anche per lui i giudizi succedono in secondo luogo, e vengono da ultimo i ragionamenti.

13° Come tutte le operazioni conoscitive siano giudizi — In opposizione all'esposta dottrina ve n'è un'altra secondo la quale anche la prima operazione dell'intelletto consiste in un giudizio. Platone nel Teeteto fa dire a Socrate, che egli intende per pensiero « il discorso che l'anima fa con sè medesima intorno alle cose che ha presenti », imperocchè, soggiunge « a me pare che l'anima allor che pensa non altro fa che discorrere fra sè, e interrogando e dando risposta, ed affermando e negando ».

Forse fra questa dottrina di Platone e quella di Aristotile vi era un punto di contatto in ciò che l'una e l'altra faceano consistere appunto il *verbum mentis*, cioè il *λογος*, in un interno discorso, che alcuni chiamarono *loquentio* ovvero *interior dictio*. Siccome però questa parte della dottrina di Aristotile venne per opera dei commentatori oscurata ed alterata dalla metafora delle *specie impressæ*, aggiunta all'altra dell'intelletto passivo considerato *tamquam tabula rasa*, così nelle scuole non prevalse altra opinione circa la prima operazione conoscitiva, se non che essa fosse una semplice apprensione, scevra di ogni giudizio.

Intanto sulle orme di Platone molti fra moderni hanno riconosciuto che l'intelletto propriamente è la facoltà del vero, e che il suo compito consiste nel separarlo dal falso. Quindi si è ricavato che tutte le operazioni dell'intelletto non sono che giudizi, perchè se non si giudica non si ha nè verità nè falsità.

Noi riteniamo unicamente vera questa sentenza, la quale fa consistere in giudizi tutte le operazioni conoscitive. In effetti il conoscere importa pensare un oggetto come avente una determinata natura. Or gli atti coi quali si pensa un oggetto di una natura determinata sono giudizi. Togliete i giudizi non si avranno che sensazioni o fantasmi: quindi atti sensitivi o immaginativi, non mai conoscitivi.

Nè si dica, che ad avere la conoscenza basti la sola attenzione, imperocchè questa non valendo che a rendere più viva una sensazione, non cambia il modo di apprendere le cose. Perciò nella dottrina di Locke, l'intelletto non sarebbe che un senso più perfetto, ma non mai una facoltà che conosce, con determinare la natura degli oggetti sentiti: onde esso resterebbe confuso col senso, nè vi sarebbe divario tra sentire e conoscere.

14° Quali siano i giudizi primitivi o costituenti — Salvochè vi ha dei giudizi coi quali l'intelletto comincia, altri coi quali prosegue, altri coi quali cerca di completare le sue conoscenze.

Pria di tutto è necessario il pensare gli oggetti come esseri, perchè ove ciò mancasse non potremmo pensarli nè meno come forniti di date qualità. Di vero niuna qualità può attribuirsi se non a ciò che si pensa come capace di sostenerla. Or siccome la qualità è modo di essere, perciò bisogna primamente pensare gli oggetti come esseri. Il pensare poi sì fattamente gli oggetti è opera di tutti quei giudizi

còi quali diciamo, che questo o quell' altro oggetto è, nel senso che ad esso compete una esistenza propria e determinata.

Detti giudizi son primitivi, in quanto vengono presupposti dagli altri. Essi sono spontanei, in quanto si esercitano anche prima che la volontà entri in esercizio ed influisca sui medesimi. Noi li chiamiamo altresì intuitivi, in quanto con essi non si crea, ma si riconosce l'essere delle cose. Solo nella parte acroamatica potremo scorgere come questo essere oggettivo debba dirsi anche effetto di un giudizio oggettivo o divino: onde il giudizio umano o intramentale, non è che copia e riproduzione di un giudizio estralemente. Questo è produttivo, il nostro è riproduttivo. L' uno e l' altro costituiscono la prima e più potente parola dell' intelletto, il verbo per antonomasia, cioè quello che oltre di denotare l'atto di affermazione del pensiero esprime l'esistenza stessa delle cose. Tale è il verbo *essere* preso nella sua più completa significazione, colla quale si dinota la sussistenza delle cose, o in quanto esistono (*subjectum existentiae*), o in quanto sono pensate (*subjectum praedicationis*).

Quando poi si chiede, se nei giudizi primitivi entri la percezione, crediamo di dover rispondere di sì, non in quanto la percezione e il giudizio siano due atti successivi, ma sì in quanto con essi si percepisce ed afferma simultaneamente l'essere delle cose; onde a propriamente dire i giudizi primitivi sono più della semplice percezione. Dall'una non può aversi che un elemento d'idea, dagli altri propriamente nascono le primarie idee, cioè le idee *chiare*, quali sono quelle che rappresentano le cose nudamente come esseri. Per tal ragione noi diamo anche ai giudizi primitivi il nome di *costituenti*, a differenza dei secondarii i quali suppongono le idee già costituite.

15° Quali siano i giudizi secondarii, o qualificanti immediati — Ecco ora un altro fatto che si offre alla nostra analisi. Tutti gli oggetti* concreti ci si presentano determinati in varii modi e con diversi rapporti. Questi modi e rapporti richiamano la nostra attenzione, e noi veniamo a pensare che il tale o tal altro obbietto esiste in questa o quell' altra maniera. La natura di sì fatta operazione dell'anima sta dunque riposta nel qualificare diversamente gli obbietti, ovvero nel pensare che date qualità si trovano in dati subbietti: sicchè essa non è che un vero giudizio qualificativo in cui il verbo *essere* non fa che congiungere una qualità ad un subbietto. Tutti i giudizi quali-

ficativi di tale specie sono poi immediati in quantochè non richiegono l'interponimento di alcuna idea media, come è necessario pei raziocinii.

Ma per pensare che qualche qualità esiste in qualche subbietto, conviene supporre già formata l'idea di questo. Imperocchè tosto che noi pensiamo che una cosa è sostenuta da un'altra, noi dobbiamo considerare quest'altra come sostegno della prima, e perciò dobbiamo giudicare che questa cosa è un soggetto. Così si è dovuto innanzi concepire il sole come un subbietto materiale, perchè gli si avesse poi potuto attribuire l'essere sferico, caloroso e luminoso. La conseguenza di ciò è che i giudizi qualificanti immediati sono secondarii, cioè tali che suppongono i giudizi costitutivi e primarii. Tutta la virtù dei giudizi secondarii consiste poi nel rendere distinte le idee chiare: la qual cosa essi ottengono con aggiungere ai dati soggetti la determinazione delle singole proprietà che immediatamente vengono scorte in essi. Londe come dai giudizi primitivi le idee chiare, così dai secondarii derivano in noi le idee distinte.

16ª Definizione dei giudizi — Risulta dalle superiori considerazioni come i giudizi consistano in quegli « atti coi quali si pensa le cose essere o avere una determinata natura ». Si pensa che le cose *sono* coi giudizi primarii; si pensa che esse *hanno* una natura determinata coi secondarii. Apparece poi dall'analisi come in ogni giudizio debbano concorrere due elementi; l'uno che si attribuisce ad un altro, *predicato*; l'altro a cui il primo si attribuisce, *soggetto*; ed oltre a ciò un atto mentale che unisce o separa il predicato e il soggetto, *copula*.

Dalle stesse cose dette confermasi eziandio che le idee, sotto il rapporto subbiettivo, sono il prodotto dei giudizi. Esse quindi consistono nel concepire le cose o come semplicemente esistenti, o ancora come determinate dalle loro proprietà siano note o dedotte. Fra i giudizi e le idee intercede perciò un nesso come fra principio e termine, o fra condizione e condizionato.

Pria di andare oltre ed occuparci delle operazioni discorsive, dobbiamo esporre le più importanti dottrine logiche relative tanto ai giudizi quanto alle idee considerate sotto il rapporto logico. Seguendo l'ordine comune cominceremo da queste ultime, per risalire indi ai giudizi; ed esamineremo le une e gli altri tanto in sè, quanto nella espressione loro mediante le parole.

CAPITOLO III.

Dottrine logiche intorno alle idee e ai giudizi.

Articolo 1.

Classificazione logica delle idee.

17° Di un doppio modo di riguardare le idee prese subbiettivamente — Le nostre idee prese eziandio sotto l'aspetto subbiettivo, cioè come conoscenze nostre acquistate mediante i nostri giudizi, debbono essere considerate sotto un duplice aspetto: e in quanto al modo di apprendere le cose, e in quanto alle nozioni elementari, cioè a quei diversi elementi senza i quali non vi potrebbe esserè conoscenza alcuna. Risponde a questo doppio aspetto delle idee la differenza posta dai seguaci di Aristotile, fra i *predicabili* e i *predicamenti*. Noi tratteremo in seguito delle idee sotto il secondo dei mentovati aspetti, determinando quali siano gli elementi primi di ogni conoscenza, che Aristotile chiamò *categorie*. Ma quali sono i modi varii in cui il nostro pensiero si rappresenta le cose? Ecco il quesito a cui noi dobbiamo rispondere di presente.

18° Del primo modo di concepire le cose — Per andare con ordine, devesi pria di ogni altro investigare quali idee siano le prime ad aversi da noi, le individuali o le universali. Chiamasi idea universale quella che rappresenta qualche natura la quale può enunciarsi di diversi oggetti senza restrizione di numero; ed individuale quella che si riferisce a qualche oggetto determinato. Così è universale l'idea di uomo, individuale quella di Callia. In altri termini perciò si vuol sapere: Se ci si offrono innanzi più individui, concepiamo noi prima in essi ciò che hanno di comune, scendendo in seguito a discernere le loro affezioni peculiari; o li concepiamo prima come altrettanti oggetti determinati da singolari modi, passando in appresso a formarci l'idea della loro natura comune?

Pensa il Rosmini che le idee universali siano anteriori alle individuali, per la ragione che dati diversi oggetti simili, non può pervenirsi a discernere ciò per cui l'uno si distingue dagli altri, se non dopo lungo tratto di tempo, e dopo che l'uomo fece molti confronti

per distinguere le specialità di ciascuno. Ma a scorgere se l'addotta ragione sia bastevole per dire le idee universali anteriori alle individuali, si deve esaminare che cosa richieggasi per avere un'idea d'individuo.

Suppongo che ci siano presenti più globi di avorio o di marmo della stessa grandezza e bianchezza: chi può scovire le specialità per le quali gli uni si distinguono dagli altri? e quando anche si conoscessero alcune di tali specialità, non ne resterebbero sempre delle altre le quali si sottraggono ai nostri sensi, e non si ponno discernere affatto? Non può negarsi quindi che degl'individui non giungesi da uomo ad avere conoscenza intera e completa. Ma segue egli da ciò, che noi abbiamo prima l'idea della specie a cui i detti globi appartengono (cioè l'idea del corpo sferico), che le idee dei globi individuali? Chi ben consideri, simile conseguenza non ne deriva. Di vero, benchè i detti corpi fossero simili, essi mostransi però al primo vederli come molteplici, e come separati l'uno dall'altro per le circostanze dei limiti proprii di ciascuno e del luogo diverso che occupano. Quindi noi non indugiamo a considerare, esenpigrizia, ciascuno dei supposti globi come cosa singola, diverso e separato dagli altri. Imperocchè noi ad onta non sapessimo la differenza minuta che può passare tra la figura, colore, peso, durezza, levigatezza, elasticità dell'uno, e le consimili proprietà dell'altro, pure apprendiamo sempre tali qualità come proprie dei loro individui soggetti, pria di considerare le stesse qualità e soggetti in comune. Dal che segue che il primo modo di concepire le cose sia quello delle idee individuali.

19° Idee concrete ed astratte — Risoluta una tal quistione circa lo statò originario delle nostre idee, siamo in grado di presentare una prima divisione di queste, consentanea al processo seguito dall'uomo nell'acquisto delle sue conoscenze. Adunque, posto che le prime idee siano quelle degl'individui, si può avverare una doppia ipotesi: o il nostro pensiero concepisce alcuna cosa per intero, cioè come un subbietto fornito di date proprietà, o la concepisce da un lato e sotto un aspetto soltanto. Nel primo caso l'idea individuale dicesi *concreta*, nel secondo *astratta*. È concreta l'idea di un corpo qualsiasi che appartenga, ad esempio, al regno dei minerali; ma le idee di durezza, tenacità, fragilità, flessibilità son tutte astratte.

20° Idee singolari, particolari e universali — Sottentra il riflettere che ad onta tutte le idee universali, considerate come nostri modi parziali di apprendere le cose, fossero astratte, pure non tutte le idee astratte sono universali. Noi possiamo in effetti riguardare un oggetto da un lato solo, sotto un solo rapporto, in una sola proprietà. Così soffermandoci a considerare la velocità del corso di questo cavallo, senza attendere alle altre sue proprietà, avremo l'idea astratta del moto di questo quadrupedo, non l'idea universale di moto. Quindi le idee astratte anzichè essere tutte universali debbono essere divise in *singolari*, *particolari* e *universali*. Sono singolari quelle che rappresentano alcuna cosa determinata ad un solo individuo, come lo splendore che appartiene al sole; sono particolari quelle che dinotano qualche cosa che compete ad alcuni, senza determinazione di numero, come la virtù o il sapere quali doti proprie di taluni uomini; sono universali quelle che rappresentano una natura o proprietà comune ad un'intera classe di esseri, come la razionalità per tutti gli uomini.

21° Caratteri degli universali — A differenza degl'individui i quali sono molteplici e variabili, agli universali compete l'unità e la immutabilità. Così la natura umana è una comechè innumerevoli fossero gli uomini; ed essa rimane sempre la stessa, ad onta che questi andassero soggetti a continue mutazioni. È erronea perciò quella dottrina colla quale taluni sensisti considerano le idee universali come rappresentazioni « di un certo numero di oggetti ligati insieme da una mutua simiglianza ». Di vero queste idee si riferiscono ad oggetti molteplici, e però sono mutabili, siccome sarebbero quelle che rappresentano, esempigrazia, un'armata o una flotta. Noi le chiameremo idee *collettive*, ma dobbiamo guardarci dal confonderle colle universali.

22° Avvertenza intorno alla origine delle idee universali — Noi non possiamo trattare ora la quistione relativa al modo in cui hanno origine le idee universali. E la ragione di ciò è che una simile quistione si rannoda all'altra con cui si vuol sapere se l'universale abbia esistenza oggettiva o pur no. Imperocchè se l'universale esiste oggettivamente, noi non dobbiamo fare altro che trovarlo, in caso opposto dobbiamo formarlo noi stessi. Intanto solo nella parte acroamatica noi saremo in grado di mostrare come gli universali non

siano i veri nostri modi di apprendere le cose; ma esistano in queste come forme primigenie costanti, nel cui seno si producono e si risolvono incessantemente le innumerabili forme secondarie individuali delle quali si compone l'immensa periferia dell'universo. Tuttavia possiamo da ora asserire che per concepire una natura universale, dobbiamo dal lato nostro cominciare dal mettere da parte quelle note le quali non si ritrovano che in quel dato individuo, come per Socrate l'esser nato in Atene da uno scultore e da una levatrice, nel quarto anno della Olimpiade settantasettesima. Simile operazione colla quale tralasciandosi alcune proprietà di un oggetto se ne ritengono altre, prende nome di *astrazione*. La quale consentita da Aristotile siccome funzione propria dell'intelletto agente, apparisce essere condizione indispensabile per concepire qualsivoglia natura comune. Imperocchè in virtù di simile atto (che come a suo tempo vedremo non va mai scompagnato da un giudizio), noi in Socrate scorgiamo l'uomo, nell'uomo l'animale, nell'animale il vivente, e nel vivente una nota della vita universale. Quando adunque Platone dice che le idee sono divine, nel senso che gli universali non sono opera nostra, ma costituiscono gli eterni archetipi delle esistenze individuali; nulla una tale dottrina presenta di repugnante con quella di Aristotile. Che anzi se non può ottenersi conoscenza di un oggetto, senza aversi un atto conoscitivo per parte di un soggetto, si può ritenere che quanto più eminente è la natura del primo tanto maggiore attività si richiede nell'intelletto per poterla raggiungere. Così nel connubio la dottrina di Aristotile si sublima, quella di Platone si rafforza, ed insieme si completano concorrendo a costituire un sistema più vasto ed adeguato.

23° Se gli universali precedano e siano più noti degl'individui —
Al proposito di tale ricerca fa uopo distinguere ciò che precede ed è più noto per natura, da ciò che precede ed è più noto in quanto a noi. Precede ed è più noto in quanto a noi ciò che meno si discosta dai sensi, come gli oggetti individuali; ma ciò che è più lontano dai sensi precede ed è più noto in quanto a sè, Tali sono gli universali. Imperocchè senza alcune forme primigenie, gl'individui non potrebbero costituire diverse classi, e se non vi fossero leggi proprie di un pensiero originario nulla in natura potrebbe esservi di ordinato e di stabile. Opportunamente il Trendelenburg: *Quae cum sensus ferunt tum in oculos incurrunt, ea a nobis quam proxime absunt,*

neque quidquam prius cognoscitur. Sed infinita haec multitudo a gignente natura maxime remota est; naturae enim universa lex subest tanquam unus fons, ex quo singula quaeque manant. Illud autem universum, quo rei ratio et natura continetur, sicut ultimum in cognoscendo, ita gignendi principium est (1). Nello stesso modo il semplice precede ed è più noto in quanto a sè, ma il composto precede ed è più noto in quanto a noi.

24° Delle idee universali in quanto alla intensità — Per poter andare oltre nella classificazione logica delle idee, dobbiamo considerare le idee universali sotto un doppio rapporto: in quanto agli elementi che racchiudono, ed in quanto agli oggetti cui si riferiscono. Nell'uno di tali riguardi consiste l'*intensità* delle idee universali, nell'altro la loro *estensione*. Prese nel primo di tali aspetti, talune di dette idee sono *semplici*, altre *composte*. Idee semplici o elementari, che noi potremmo anche chiamare *prenozioni*, sono quelle che entrano nella composizione di tutte le idee, nell'atto che non possono essere risolte in altre. Tali sono le categorie delle quali andremo a discorrere in seguito. Diconsi poi composte quelle idee che risultano di più idee semplici, quali sono le idee di tutti gli esseri determinati. Le prime formano oggetto della semplice percezione, le altre vengono in seguito dei diversi giudizi.

25° Delle idee universali in quanto alla estensione — Le scuole distinguevano l'universale *in causando*, *in repraesentando* e *in essendo*. Definivano il primo *unum aptum causare multa*, il secondo *unum repraesentans multa*, il terzo *unum aptum inesse multis et praedicari de multis*. Noi qui non ci occupiamo che degli universali presi nella seconda e terza accettazione, cioè come nature comuni e comuni nozioni. Per lo che si presenta la loro antica ripartizione in *genere*, *specie*, *differenza*, *proprio* ed *accidente*.

Intendesi primamente sotto nome di *genere* ciò che vi ha di comune a più specie differenti fra loro. L'idea di animale è un genere rispetto agli uomini, non che ai volatili, ai rettili, agli anfibi e ai pesci. Vi ha poi varie gradazioni di generi: inferiori, superiori, supremo. Se un genere rappresenta una proprietà comune a più generi, come il genere di vivente riguardo a quello di animale, un tal ge-

(1) *Elem. Log. Arist. Adnot.* § 19.

MELILLO—Fil.

nere dicesi *superiore* all' altro che appellasi *inferiore*. Che se giungesi ad un' idea che senza essere sottoposta ad alcun altro genere superiore, comprende tutti gli altri sotto di sè, questo genere si chiama *supremo*.

La *specie* può definirsi dopo il genere, per ciò che sottostà a questo, ed è comune a quanti oggetti siano differenti di numero. L'uomo così è una specie che sta compresa sotto il genere animale.

Ma per ridurre un genere superiore ad un altro inferiore, o questo ad una specie, devesi aggiungere all' idea più universale un qualche elemento, il quale la renda meno universale. Un tale elemento prende nome di *differenza*. Ad esempio, quando si dice «i minerali crescono, i vegetali crescono e *vivono*, gli animali crescono, *vivono* e *sentono*, gli uomini crescono, *vivono*, *sentono* e *ragionano*; il vivere, il sentire, il ragionare sono differenze. E da ciò vedesi come ogni differenza sia *generica* se costituisce un genere, come le due prime, e *specificata* se costituisce una specie come l' ultima. Vi è pure la differenza *numerica*, cioè quella che costituisce un individuo, ma questa non entra nel novero degli universali.

Mentre la differenza costituisce un genere o una specie, prende nome di proprio quell' affezione o modo che deriva dall' essenza stessa di un essere. I logici osservano che esso può convenire 1° *soli sed non omni*, come per l' uomo l' esser medico, 2° *omni sed non soli*, come l' essere bipede, 3° *omni et soli sed non semper*, come per gli animali il sonno o la veglia, 4° *omni, soli et semper*, siccome per il corpo l' essere divisibile e mobile. San Tommaso notò che solo quest' ultimo merita a rigore il nome di proprio, poichè esso soltanto deriva necessariamente dalla speciale natura di un essere (1).

Da ultimo chiamasi accidente un' affezione o modo che non derivi dalla natura stessa di un essere, ma da una circostanza qualsiasi, come per l' uomo l' essere ilare o mesto, per una pietra l' essere calda o fredda.

26° Relazione fra l'intensità e l'estensione delle idee universali — Ecco il sunto della ripartizione logica delle idee sviluppata finora. Le idee originarie in rapporto a noi sono le individuali: queste dividonsi in concrete e in astratte: le astratte sono o singolari, o

(1) Opusculo XLVIII, De totius Logicae Arist. Summa, I, 7.

particolari, o universali: e finalmente le universali in quanto alla intensità si dividono in semplici e in composte, e in quanto alla estensione in genere, specie, differenza, proprio e accidente.

Al compimento di questa trattazione conviene ora richiamare, che per scendere da un genere superiore ad un altro inferiore, o da questo ad una specie, bisogna aggiungere all'idea più universale un qualche elemento che la rende più concreta e determinata; siccome per opposto è uopo togliere da una idea totale elemento, allorchè si vuol dare ad essa maggiore universalità. Da ciò deriva che le idee tutte, al crescere della estensione diminuiscono nella intensità, ed al crescere della intensità diminuiscono nella estensione. Si fatto rapporto vien significato dai logici con dire, che la estensione delle idee universali è in ragione inversa della loro comprensione.

Articolo 2.

Delle espressioni delle idee.

27° Espressioni semplici — Le espressioni semplici delle idee si hanno semprechè le idee, e per esse i loro oggetti vengono denotati coi loro nomi corrispondenti. Tali sono 1° i nomi proprii e gli appellativi o comuni; 2° i sostantivi e gli adiettivi; 3° i concreti e gli astratti. Ed a questo proposito dobbiamo notare come a differenza dei nomi, i verbi non sono che la espressione dei giudizi, siano costitutivi siano qualificativi.

L'importanza fra gli altri dei nomi comuni si fa palese, 1° da che qualora non vi fossero che nomi proprii, dovrebbero esservi tante voci quanti vi ha individui da contrassegnare, lo che farebbe crescere a dismisura il linguaggio, e 2° da che gli obbietti conosciuti da alcuni individui essendo rare volte gli stessi di quelli conosciuti da altri, non potrebbero tutti comunicarsi i proprii pensieri ed intendersi fra loro, senza il mezzo delle voci universali. I personaggi della storia, a cagion di esempio, senza il sussidio dei nomi comuni di uomini, capitani, legislatori, sapienti ed altri totali, non avrebbero potuto essere descritti e tramandati alla posterità.

28° Espressioni dichiarative, e primamente delle descrizioni — Allorchè le idee, o in altro modo, gli oggetti in quanto son conosciuti,

vengono denotati con più parole, le quali indicano gli elementi che costituiscono la loro natura, quasi in essi scomponendola, si hanno le espressioni *dichiarative*, di cui le specie sono la *descrizione*, la *definizione*, la *divisione* e la *partizione*.

La descrizione è una espressione dichiarativa di qualche cosa fatta in guisa da noverarne non solo le proprietà essenziali, ma ancora gli accidenti. Tal' è quella che Cicerone fa dell'uomo, quando lo dice: *Animal providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, praeclara quadam conditione generatum a summo Deo* (1).

29° Delle definizioni in generale e loro importanza — La precisione delle scienze rifiutando come superflua la indicazione di tutte le proprietà, richiede che nel dichiararsi qualche oggetto si denoti solo ciò che è necessario per manifestarlo. Quella espressione dichiarativa la quale si limita a denotare unicamente ciò che è necessario per contrassegnare un oggetto, prende nome di *definizione*, come quando si dice che l'uomo *est animal particeps rationis*. L'oggetto poi di cui si dà definizione appellasi *definito*.

Massima è la importanza delle definizioni. Nelle scienze matematiche esse vengono presupposte da tutte le dimostrazioni di teoremi e soluzioni di problemi. Nel campo del dritto così civile che penale contengono le ragioni dalle quali discendono come conseguenze tanto le riparazioni quanto le punizioni, diverse secondo i singoli casi. E per non andare a lungo nell'ordine degli studii naturali, i cultori delle scienze mediche non possono prescrivere rimedio o cura nè far pronostico di guarigione, se non si accordino nel definire innanzi la natura del morbo da cui un infermo è affetto.

30° Diverse specie di definizioni — Tutte le definizioni o sono dichiarative di nomi o di cose. Nel primo caso diconsi *nominali*, nell'altro *reali*. L'ufficio delle definizioni nominali è quello di dare un preciso significato alle parole, con evitare gli equivoci o le false interpretazioni. Esempio questa definizione: « Si chiamano *figure equivalenti* quelle le di cui superficie sono eguali ». Così il Titolo del Digesto *De verborum significatione* comincia con dire: *Verbum hoc si quis tam masculos quam facinas complectitur* (2). Le dette

(1) *De Leg.* I, 7.

(2) *D.* 50, 16, 1.

definizioni valgono eziandio a determinare il diverso senso di alcune voci che adoperate promiscuamente produrrebbero confusione ed errori. Così nello stesso luogo del Digesto si distinguono le due parole *morbo* e *vizio*, chiamandosi morbo « una temporanea infermità del corpo », e vizio « un suo perpetuo impedimento » (1). Ed i geometri per non confondere le figure equivalenti colle eguali soggiungono : « La denominazione di figure eguali sarà conservata a quelle che essendo applicate l'una sull'altra coincidono in tutti i loro punti ».

Tra le definizioni reali poi tengono il posto più importante le *genetiche*, come quelle che dichiarando l'origine spiegano anche la *natura* (così detta da *nascor*) del definito. Tali sono le definizioni che i geometri danno di molte figure, come della sfera, del cono, del cilindro. Tale nell'ordine morale sarebbe la definizione dell'azione *colposa*, come quella che deriva da inavvertenza, e dell'azione *dolosa* come quella che nasce dalla volontà determinata di ledere.

Ma poichè nulla vi ha di più recondito della origine delle cose, si deve nella maggior parte dei casi rinunziare alle definizioni genetiche, e limitarsi ad apprestare quelle che ponno chiamarsi definizioni *logiche*. Le quali debbono risultare del genere e della differenza, imperocchè simili note sono sufficienti a dichiarare un definito in guisa che sia riconosciuto e distinto dagli altri. Valga di esempio la definizione del triangolo rettangolo per quel triangolo che ha un angolo retto (2).

31° Leggi delle definizioni — Due sono le principali leggi delle definizioni: 1° che siano complete, cioè tali che nulla contengano di meno di ciò che basta a designar la cosa; 2° che siano determinate, cioè tali che nulla racchiudano di più. Non sarebbe completa la definizione del triangolo equilatero, se dicesse che è una figura rettilinea che ha i lati uguali, perchè vi mancherebbe un elemento essenziale, qual è il numero ternario dei lati. Non sarebbe poi determinata se

(1) *Ivi*, 101. I vocabolari di tutte le lingue danno l'esempio più comune delle definizioni di parole.

(2) In quanto alle definizioni logiche poi due casi ponno aver luogo. Si possono noverare le diverse proprietà essenziali cominciandosi da un genere remoto, come quando definiscesi l'uomo per un individuo organico, senziente, intelletivo e volitivo; e si può indicare il genere prossimo a cui il definito appartiene, con aggiungergli la differenza *ultima*, come quando definiscesi l'uomo « animale ragionevole », o l'orologio « una macchina destinata ad indicar le ore ». Nel primo caso si hanno le definizioni *fisiche*, nel secondo le *ideali*.

dicesse che è quel triangolo che ha i lati eguali e la somma degli angoli interni eguali a due retti, perchè questa seconda proprietà è comune ad ogni specie di triangolo, ed è piuttosto una conseguenza della natura di questo anzichè una nota che entri a costituirlo. Queste due leggi possono essere ridotte ad una sola, cioè che la definizione deve essere *convertibile* col suo definito.

Vi sono stati alcuni i quali hanno trasmodato nell' uso delle definizioni, estendendolo anche alle idee semplici. Altri hanno pensato non potersi definir gli oggetti individuali. Noi mentre diciamo da un lato che per le idee semplici conviene limitarsi alle sole enunciazioni, appunto perchè esse non sono decomponibili; diciamo poi dall' altro che non vediamo ragione per cui gl' individui non possano essere definiti. In effetti il genere prossimo di questi sta nella loro specie, la loro differenza nelle note individuali. Esempio, Roma è la città capitale d' Italia.

32° Divisioni e partizioni — Tra le varie specie di definizioni Cicerone noverava ancora le divisioni e partizioni (1). Per divisione s' intende la classificazione di un genere (*omne*) nei generi o nelle specie ad esso sottoposte. Chiamasi poi partizione la distribuzione di un tutto (*totum*) nelle parti onde risulta, come quella della pianta nella radice, tronco, rami e foglie.

Si le une che le altre debbono eziandio essere complete e determinate. Dicendosi che ogni triangolo o è equilatero o è isoscele, se ne darebbe una divisione incompleta, perchè si tralascerebbe il triangolo scaleno. Dicendosi che tutte le figure rettilinee si dividono in triangoli, quadrilateri, pentagoni, esagoni, *quadrati, rettangoli e rombi*, si avrebbe una divisione indeterminata, poichè queste tre ultime specie sono comprese sotto il genere dei quadrilateri.

È da avvertire che le divisioni e partizioni debbono essere *bimembri, trimembri, quattrimembri* e via così, a seconda che lo richiede la natura delle cose. Cicerone ci fornisce l'esempio di una partizione di sei membri quando dice: *Nulla enim vitae pars neque publicis, neque privatis, neque forensibus, neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum altero contrahas, vacare officio potest* (2). Coloro che con Pietro Ramo non ammettono altre divi-

(1) *Topica ad C. Treb.* 3.

(2) *De Off.* 1, 2.

sioni che le bimembri, in quanto risultino di due termini contraddittorii, o vanno contro ad una tale natura, o la raggiungono per una via più lunga ed artificiosa. Sempre poi in esse è da serbare un modo, poichè col numero cresce sovente la confusione piuttosto che la chiarezza.

Le divisioni e partizioni quantunque tendano a rendere più compiuta la nozione di qualche cosa, non debbono essere confuse colle definizioni. Queste soltanto intendono a dichiarare la natura o i caratteri essenziali di un oggetto. Se ciò non si fa colle definizioni, rimane un vuoto a cui non possono supplire le divisioni o partizioni. Simil vuoto si osserva in Cicerone stesso, allorchè nel dar principio al suo trattato *De Officiis*, mentre dice che *omnis institutio debet a definitione proficisci*, pure atteso la dottrina sopra enunciata circa le divisioni e partizioni, si limita a presentare unicamente la divisione dei doveri (1).

Articolo 3.

Classificazione delle proposizioni.

33° Delle proposizioni in generale — Quando un giudizio si esprime con parole in quella stessa forma, che ha nel pensiero, cioè quale atto con cui si pensa le cose o esistere o avere una natura determinata, prende nome di *proposizione*. Sicchè nelle proposizioni, almeno implicitamente, vi debbono essere tre termini, come nei giudizi: *soggetto*, *predicato* e *còpula*. E dico implicitamente, perchè in molti casi il predicato trovasi unito alla copula in un sol termine, come nel dirsi io parlo, io seggo, in vece di dirsi io son parlante, o sedente: unione dalla quale hanno avuto origine i così detti *verbi attributivi*. Anzi si è pensato ad includere nel verbo anche il soggetto, facendolo terminare in diverse desinenze a seconda che indica o la prima, o la seconda, o la terza persona, tanto nel numero singolare che nel plurale. Così nel *veni, vidi, vici* di Cesare si hanno tre proposizioni che enunciate in modo esplicito direbbero, *ego fui veniens, ego fui videns, ego fui vincens*. Quindi si scorge che l'essenza della

(1) *De Off.* 1, 3.

proposizione sta nel verbo, talchè senza questo non si avrebbe che una semplice espressione d'idea.

34° Differenza delle proposizioni rispondente all'ordine dei giudizi. — Poichè in tale ordine si distinguono i giudizi costitutivi dai qualificativi, perciò si vuol sapere quale sia la differenza tra le proposizioni che esprimono gli uni e quelle che esprimono gli altri. Or se ben si rifletta un sì fatto divario è il seguente. Nei giudizi costitutivi non si attribuendo alcuna qualità al soggetto, il verbo *essere* non può denotare la coesistenza di alcun attributo, ma soltanto l'*esistenza* del soggetto. Nei qualificativi all'opposto, supponendosi il soggetto già concepito come esistente, il verbo *essere* non dinota che il rapporto dell'attributo con esso, ovvero il solo legame tra il predicato e il soggetto. Per questa guisa il linguaggio ha consacrato, indipendentemente dall'opera dei filosofi, la sola e vera differenza che passa tra i due mentovati gradi dei nostri giudizi. I grammatici hanno riconosciuto il detto doppio ufficio del verbo *essere*, e l'hanno chiamato nel primo caso *aggettivo*, perchè oltre all'esprimere un atto del pensiero determina ancora l'esistenza del soggetto; ma nell'altro caso lo hanno detto *sostantivo* perchè denota soltanto l'atto copulativo del pensiero. Questa differenza si manifesta nelle due proposizioni dell'entimema cartesiano: *cogito, ergo sum*. Imperocchè ove la prima proposizione si esprimesse intera con dirsi, *ego sum cogitans*, si avrebbe appunto che il verbo *sum* esprimerebbe in essa la coesistenza, ovvero il solo legame fra predicato e subbietto; mentrechè nell'illazione, lo stesso verbo *sum* dinota l'esistenza propria dell'*io*.

35° Differenza relativa al fondamento dei giudizi. — Nel ricercare quale sia il fondamento dei nostri giudizi, si offre a considerare che desso o può trovarsi nell'ordine dei fatti che l'esperienza ci presenta, o nell'ordine delle idee che trascendono l'esperienza a segno da contenerne la ragione e poterne dare, per quanto a noi è possibile, la spiegazione. Così poggiati sulla esperienza diciamo, il sole essere luminoso, l'acqua estinguere la sete, i corpi esser gravi. Racchiusi nelle sole idee diciamo, il tutto essere uguale alle sue parti insieme prese, la linea retta essere la più corta che possa condursi da un punto ad un altro, due quantità eguali ad una terza essere eguali

fra loro. Di qui una ripartizione fondamentale dei nostri giudizi, in sperimentali o *a posteriori* e razionali o *a priori* (1).

I giudizi razionali, poichè non pronunciano sulla esistenza di questo o quell' altro oggetto speciale, sono reali per lo spirito, ma in rapporto alla natura sono da considerarsi come *ipotesici*. All' incontro i giudizi sperimentali hanno un valore di fatto anche per la natura.

A questa prima differenza se ne aggiunge un'altra. Qualora l' esperienza ci mostra un fatto, essa non ci autorizza ad ammettere che la cosa debba andare necessariamente in quel modo, di guisa che non possa avvenire il contrario. Ma per opposto se da noi si afferma una cosa di un'altra perchè la troviamo racchiusa nell'idea che di questa abbiamo, forza è per noi l'attribuirgliela sempre che ponghiamo l'idea della cosa determinata in quel modo. Ciò è della essenza di quelle proposizioni che l'Aquinate seguendo Aristotile chiama « note per sè » (2). Così posta l'idea del cerchio dobbiamo di necessario attribuirgli l'eguaglianza dei raggi fra loro. Il contrario avviene nei giudizi poggiati sulla esperienza. I corpi son gravi: ecco un dato sperimentale; ma è poi così da dirsi che sian gravi, da essere impossibile qualunque caso contrario? I corpi cesserebbero di esser tali ove perdessero la loro gravità? Nel centro della terra non esistono forse corpi senza aver pesantezza? In conseguenza di ciò mentre i giudizi razionali son *necessarii*, gli empirici o sperimentali prendono il nome di *contingenti*.

36° Perché i giudizi sperimentali siano contingenti e i razionali necessari — Per scoprire or la ragione della contingenza dei giudizi sperimentali, e della necessità dei razionali, vuolsi attendere al motivo da cui proviene che nei giudizi sperimentali possiamo agguingere o no un predicato a un soggetto, ma non abbiamo egual

(1) Il Trendelenburg osserva all' uopo, che: *Antiquitus « a priori demonstrans » nihil aliud significavit, quam ex ipsis rei causis, quippe quae per se Aristotele auctore noturo priores essent: « a posteriori » vero ex effectu, qui ipsa causa natura quidem esset posterior, sed nobis notior. Ita Thomas Aquinas Deum a priori id est ex ipsius causis cognosci posse negavit (Elem. Log. Arist. Aduot. § 19)*. Ma quando la filosofia dagli oggetti si riepiegò sulla conoscenza, le voci di *a priori* e *a posteriori* cambiarono di significato, servendo a denotare o i giudizi razionali o gli sperimentali.

(2) *Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti; ut homo est animal; nam animal est de ratione hominis (Summa Th. P. I, Q. 2, 1)*.

potere nei razionali. E per ciò che riflette i primi, onde avviene che essi son contingenti?

Sempre che l'esperienza ci mostra un fatto, certo è che abbiamo il potere di pensare che esso o non sia del tutto, o pur sia determinato in modo diverso da quello che è. Allorchè noi pensiamo che i corpi son gravi o che gli uomini sono bianchi, siamo in egual potere di pensare il contrario, perchè nulla si oppone a supporre che i corpi non siano gravi e gli uomini siano di qualsivoglia altro colore. Nei giudizi contingenti adunque, se lo spirito ha il potere di aggiungere o pur no il predicato al soggetto, tanto avviene da che l'idea del predicato non fa parte di quella del soggetto (*non includitur in ratione subjecti*), ma è estranea ad essa, e se vi si attribuisce, ciò è perchè vi si rinviene congiunta ma non affatto connessa. Dietro ciò il Kant ha chiamato *sintetici* i giudizi contingenti, nell'istesso modo in cui il Locke li avea chiamati di *coesistenza*, volendo l'uno e l'altro esprimere che essi sono giudizi fatti per addizione di un'idea ad un'altra.

Ma allorchè per contrario lo spirito è nella impossibilità di alterare il rapporto fra il predicato e il soggetto, allorchè posto il primo egli è nella necessità di includervi l'altro, ciò non potrebbe avvenire, se l'idea del predicato non fosse compresa in tutto o in parte nell'idea del soggetto. Pongasi di fatti che prescindendo dalla esperienza, mi veggia astretto a pensare un necessario legame fra l'idea *a* e l'idea *b*; per fermo se fra queste due idee non iscorgessi io alcuna medesimezza, l'idea *b* sarebbe per me estranea alla idea *a*. Or dire che un'idea è estranea all'altra, è dire che esse sono concepite come diverse; è dire che l'idea *a* non è l'idea *b*. Lo spirito dunque sarebbe costretto a percepire un rapporto necessario fra due idee, mentrechè per lui stesso non ne hanno alcuno: lo che è una contraddizione patente. Concludiamo perciò, che se lo spirito è nella necessità di porre un legame fra date idee, non può esservi astretto da altro che dall'intima medesimezza che intercede fra di esse. Simile medesimezza costituisce la *identità* fra le idee, per cui i giudizi necessari nei quali questa si trova hanno preso nome di giudizi *identici*, chiamati pure dal Kant *analitici*.

È tale la differenza fondamentale che divide i giudizi in due classi. Sono nella prima i giudizi empirici perchè fondati sulla esperienza,

ma contingenti e sintetici per loro natura ; vanno nell' altra i giudizi raziouali , ipotetici perchè limitati alle sole idee , ma necessari altronde ed analitici. I primi ponno essere chiamati *assertorii*, mentre i secondi debbono essere detti *apodittici*. Il Kant ha aggiunto ad essi i giudizi *problematici*, coi quali si enuncia semplicemente la possibilità di qualche cosa ; e di queste tre maniere di proposizioni ha costituito la forma di *modalità* dei giudizi. Tale dottrina deve al certo essere ritenuta ; ma il nome di *modalità* mi sembra poco adatto a significare una ripartizione fondamentale.

37° Ripartizione delle proposizioni secondo la qualità, l'estensione, la relazione e l'intensità — Secondo la *qualità* tutti i giudizi o sono *affermativi* o *negativi* o *indefiniti*. Coi primi si unisce un predicato a un soggetto ; coi secondi se ne separa ; coi terzi senza determinarsi il modo in cui un dato soggetto esiste, si esclude da esso soltanto il dato attributo. Conseguentemente nelle proposizioni affermative si fa uso della sola copula, nelle negative si premette alla copula la particella *non*, nelle indefinite poi la particella negativa viene posta prima del predicato, con indicarsi così che il soggetto esiste in qualche modo, menochè in quello espresso dall' attributo, come con dirsi « l' elefante è non uomo ».

In quanto alla *estensione*, potendo il soggetto dei giudizi trovarsi o in uno o in più o in tutti gli esseri di una data specie o genere, ne segue che i giudizi siano o *singolari* o *particolari* o *universali*. Nelle proposizioni il soggetto singolare si esprime o con dire « un solo », o con un nome proprio, il particolare con dire *alcuni* o *non tutti*, l' universale con dire *tutti* o *nessuno* o in modo espresso o sottinteso. Vi può essere poi oltre alla universalità assoluta, una universalità che non escluda le eccezioni; e tale è quella che chiamasi universalità *morale*, come quando a cagion di esempio si dice : « tutti gli uomini che hanno ricevuto buona educazione osservano i propri doveri ».

Col nome di *relazione* si denotano le proposizioni o *categoriche* o *ipoteliche* o *disgiuntive*. Nelle prime il rapporto fra predicato e subbietto non dipende da alcuna condizione. Nelle seconde il detto rapporto è subordinato a qualche condizione, per cui vengono chiamate anche *condizionali*. Queste proposizioni constano perciò di un *antecedente* e di un *conseguente*, l' uno che fa da soggetto, l' altro

da predicato, come nell'esempio, « se l'uomo risulta di corpo e di spirito, egli è mortale quanto al primo, ma quanto all'altro è immortale ». Per terzo sono *disgiuntive* quelle proposizioni nelle quali un predicato si divide nei suoi membri senza determinare quale di essi si attribuisca al soggetto o pur no, come in questo giudizio, « il corpo *a* è o uguale o maggiore o minore del corpo *b* ».

Finalmente secondo la *intensità* le proposizioni o sono *semplici* o *composte* o *complesse*. Le prime constano di un sol soggetto e di un sol predicato. Le seconde di più soggetti, di più predicati, o di più soggetti e più predicati insieme. Nelle ultime poi, senza moltiplicarsi il soggetto nè il predicato, si fa qualche aggiunzione all'uno, all'altro o ad ambedue, sia per dichiarare, sia per determinare l'idea compresa sotto di essi. Simile aggiunzione costituisce la proposizione *incidente*. Esempio: « L'uomo il quale ama la patria, osserva le leggi ». Molte volte l'aggiunzione si riferisce anche alla copula. Esempio: « L'opinione è, al dir di Pascal, la regina del mondo ».

Articolo 4.

Delle affezioni delle proposizioni, e quindi della loro conversione ed opposizione.

38° Che cosa intendosi per affezione delle proposizioni, e quali esse siano — Per *affezione* delle proposizioni intendono i logici l'effetto vario che produce l'atto dell'affermazione o della negazione.

Quanto adunque all'effetto prodotto dall'affermazione, si avverta, che se il predicato si afferma del soggetto, debbonsi ancora intendere congiunti a questo tutti gli elementi che entrano nel predicato, giacchè se un solo di essi non convenisse al soggetto, non potrebbesi attribuire al medesimo il predicato intero. Così quando dico « il rettangolo è parallelogrammo », affermo del rettangolo tutto ciò che si racchiude nell'idea di parallelogrammo; mentre ove un elemento di tale idea non convenisse al soggetto indicato, ne seguirebbe non poterglisi attribuire l'intero predicato, ma solo una parte.

Al converso però, quante volte io attribuisco un predicato ad un soggetto, io non fo che limitare l'estensione del predicato a quella

del soggetto. Se dico « il rettangolo è quadrilatero », non intendo al certo che il rettangolo sia ogni quadrilatero, diguisachè non sianvi quadrilateri di altra specie in fuori di esso: bensì restringo l'estensione del predicato a quella del soggetto, volendo dire che il rettangolo sia una specie sola di quadrilateri. Laonde nei giudizi affermativi il soggetto è quello che determina l'estensione del predicato. E però le affezioni prodotte nelle proposizioni dall'atto dell'affermazione, possono restringersi nella seguente prima legge:

« Nei giudizi affermativi il predicato congiungesi al soggetto secondo tutta la sua comprensione: ma quanto alla estensione, essa vien limitata a quella del soggetto: in modo cioè, che a seconda della maggiore o minore universalità dello stesso, si prenda anche il predicato come più o meno universale, e come particolare se tale è per avventura il soggetto medesimo ».

Ma qualora nei giudizi negativi un'idea separasi da un'altra, non si richiede che l'idea negata non abbia alcuna cosa che possa convenire al soggetto; sì bene è bastevole che l'idea intera sia tale da disconvenire al soggetto, ad onta vi fosse qualche elemento che potesse isolatamente competergli. All'opposto però, separandosi un predicato da un soggetto, si viene a porre tal differenza fra di essi, che niun predicato identico a quello che si è separato, possa convenirgli. Così dicendosi, che « il corpo non è pensante », viene a separarsi l'esser pensante dal corpo in modo, che niuna cosa la quale pensi sia corpo. Di fatti se una qualche cosa che pensa fosse corporea, sarebbe falso il giudizio, « che il corpo non è pensante ». Il perchè le affezioni prodotte nelle proposizioni dall'atto della negazione, possono, in opposizione alle prime, rinchiudersi nella seguente altra legge:

« Nei giudizi negativi il predicato non si separa dal soggetto avuto riguardo a ciascuno elemento, ma solo secondo la totalità ovvero il complesso degli elementi medesimi; mentre al contrario il predicato stesso è negato del soggetto, secondo tutta la sua estensione, talchè se esprime un genere si neghi l'intero genere, e se una specie si neghi l'intera specie ».

39° Che cosa sia la conversione delle proposizioni, ed in qual modo siano esse convertibili — Sotto nome di *conversione* delle proposizioni s'intende il cangiamento del subbietto in predicato e del pre-

dicato in subbietto, salva la verità delle proposizioni medesime. Dopo di che si vuol sapere, in qual modo le proposizioni si possano convertire.

Le proposizioni, considerate in rapporto alla quantità, si possono, dopo il detto, ridurre in particolari ed universali, e in quanto alla qualità in affermative e negative. Ciò posto, niun dubbio pei logici, che le proposizioni universali negative si possano convertire, come ei dicono, *semplicemente*, cioè cangiando il predicato in soggetto e il soggetto in predicato, senza restringere l'universalità dei termini della proposizione medesima. E la ragione di questo è, che in dette proposizioni il predicato si intendè separato dal soggetto secondo tutta la sua estensione, come or dianzi si è detto. Laonde dopo essersi asserito, ad esempio, che la materia non è pensante, se ne può formare la proposizione conversa, che ogni cosa pensante non è materiale.

Nè meno si pone in dubbio dai logici, che possansi convertire *semplicemente* ancora le proposizioni particolari affermative, cioè trasportando il segno della particolarità (alcuni, non tutti) dal subbietto nel predicato, come vedesi in queste: « alcuni triangoli sono equilateri, alcune figure equilatero sono triangoli ». La ragione poi di un tal modo di convertire le proposizioni suddette, sta in ciò che il predicato nelle proposizioni particolari affermative è preso secondo la estensione del soggetto, cioè particolarmente: onde nel convertirsi il predicato in soggetto, non può prendersi che particolarmente benanche.

Quanto alle proposizioni universali affermative, insegnano i logici però tutt'altra dottrina: dicono che le proposizioni suddette non possono convertirsi *semplicemente* come le superiori, ma si debba in esse restringere l'estensione del predicato, mutandolo in particolare. Così dopo essersi detto, ad esempio, ogni triangolo è figura, non può convertirsi *semplicemente* una tal proposizione con dire, ogni figura è triangolo, ma si deve dirsi, alcuna figura è triangolo (conversione *per accidens*).

Se non che è da notare, come in conversione siffatta, nè pure si altera la natura dei due termini delle proposizioni universali affermative: che anzi serbasi loro la stessa estensione che avevano pria di essere convertite. Di vero nelle proposizioni cennate, il pre-

dicato, come abbiamo visto, non si attribuisce al soggetto secondo la estensione sua, ma si limita a quella del soggetto: onde allorchè dicesi, il triangolo è figura, non si intende già che ei sia ogni figura, ma bensì una sola specie di esse. Perciò dicemmo che nelle proposizioni universali affermative, l'estensione del predicato si restringe, rendendosi particolare. Or dunque, allorchè le proposizioni stesse si convertono particolarmente, non è che si alteri punto o poco la natura dei termini onde esse risultano: i termini rimangono gli stessi, serbando la medesima estensione; e se la proposizione diventa particolare, questo è perchè il predicato era particolare anche pria di trasmutarsi in soggetto. Per la qual cosa è manifesto, che le proposizioni universali affermative sono convertibili senza cambiarsi la estensione nè del soggetto nè del predicato, e senza alterarsi il rapporto fra di essi. Che cosa adunque manca per dirsi, che siano convertibili nella stessa guisa che le altre summentovate, cioè a dire semplicemente?

Nello stesso modo, per fine, nelle proposizioni particolari negative, benchè il soggetto fosse particolare, il predicato è preso universalmente, come in questa: alcuni animali non sono ragionevoli. Quindi nel convertirsi il predicato in soggetto e per lo contrario, quello che era predicato deve mutarsi in soggetto universale, e quello che era soggetto deve mutarsi in predicato, aggiuntavi la nota particolare. Così standoci collo stesso esempio, dalla proposizione « alcune specie di animali non sono uomini », ne uscirà l'altra conversa, « gli uomini non sono alcune specie di animali », come per esempio le specie dei quadrupedi o volatili. Nella quale conversione, restando la stessa l'estensione dei termini, non che il loro legame, chiaro scorgesi come anche le proposizioni particolari negative, si possono convertire senza nulla mutare nella loro natura.

Emerge da tali osservazioni, essere unica legge della conversione di ogni proposizione, che debbano esse convertirsi restando salvi tanto l'estensione del predicato e del soggetto, quanto il rapporto che intercede fra di essi.

40° Della opposizione delle proposizioni — Chiamasi dai logici *opposizione* delle proposizioni, la diversità che intercede fra più proposizioni differenti o nella sola quantità, o nella sola qualità, o nella quantità e nella qualità insieme: onde le proposizioni fra le quali

passa alcuna di dette diversità, prendono nome di *opposte*.

Or se la differenza è nella sola quantità, le proposizioni vengono dette *subalterne*; delle quali l'una è universale, l'altra particolare. Tali son queste: « tutti gli animali sono in qualche modo benefici all'uomo, alcuni animali sono in certo modo benefici all'uomo ». È poi chiaro come in queste proposizioni, contenendosi quanto alla estensione la seconda particolare nella prima universale, dato che fosse vera la prima, tale deve ancora essere l'altra: onde dalla verità dell'una, quella della seconda se ne può ben ricavare.

Se la differenza è nella sola qualità, dovendo una di esse proposizioni essere affermativa e negativa l'altra, si può supporre o che siano entrambe universali, o che siano entrambe particolari. Nel primo caso vengono dette *contrarie* come queste: « tutti i vegetabili ricevono nutrimento dall'acqua, niun vegetabile riceve nutrimento dall'acqua »; ed esse son tali che possono essere ambedue false, ma non già vere entrambe: sicchè dalla verità dell'una si può dedurre la falsità dell'altra, ma dall'essere falsa una sola di esse, non si può inferire che l'altra sia vera. Nel secondo caso, in cui ambe le proposizioni differenti per qualità sono particolari, prendono il nome di *succontrarie*; ed esse possono essere ambedue vere, ma non ambedue false, come in questi esempj si vede: « alcune piante vegetano nell'acqua, alcune piante non vegetano nell'acqua: alcuni uomini non sono pensanti, alcuni uomini sono pensanti ». Sicchè in queste dalla verità di una non si può dedurre la verità dell'altra, ma si può bene dal che l'una è falsa inferire che l'altra sia vera.

Se la differenza è in fine nella quantità così come nella qualità, vengono dette *contraddittorie*; quali sono le seguenti: « ogni uomo è essere che sente e ragiona, qualche uomo nè ragiona nè sente ». È proprio di queste proposizioni, che se l'una è vera l'altra sia falsa, e per converso: sicchè, ad esempio, se è vero che ogni uomo è essere il quale ragiona e sente, deve dirsi falso che alcuno ve ne abbia il quale nè sia senziente nè intellettivo; ed al contrario, se fosse vero che alcun uomo nè sentisse nè ragionasse, non potrebbe essere più vera la proposizione universale la quale dice, che ogni uomo sente e ragiona. Quindi è che nelle proposizioni contraddittorie, non solo dalla verità dell'una può desumersi la falsità

dell' altra, ma dall' essere falsa una sola di esse può inferirsi ancora che l' altra sia vera (1).

CAPITOLO IV.

Dei giudizi discorsivi, ovvero dei raziocinii ed induzioni.

41° Dei raziocinii giusta l' ordine analitico — Secondochè la mente dell' uomo nel ricavare alcune conoscenze da altre, o scende dall' universale al particolare, o da questo passa all' universale, esegue due diversi procedimenti discorsivi, quali sono i *raziocinii* e le *induzioni*. Per meglio scorgere la natura propria degli uni e delle altre, conviene prendere le mosse dai primi.

Chi vuol scoprire ciò che vi ha di occulto nelle cose, deve cominciare dallo studiarne la parte nota. In questa disamina avviene che la natura stessa di un oggetto meglio investigata ci somministri un passaggio, ovvero ci appresti un *dato*, per raggiungere l' occulto, che costituisce il *quesito*. Volendo conoscere a modo di esempio, se la mente umana sia semplice, premetto che « essa è pensante ». Analizzando questa proprietà scorgo che nel pensare, oltre agli atti e agli oggetti molteplici vi deve essere un subbietto metafisicamente uno; onde profferisco l' altro giudizio, « ciò che pensa è semplice ». Ricongiungo in fine cotesta proprietà scoperta al primitivo subbietto, conchiudendo che « la mente umana è semplice ». Questo processo discorsivo prende nome di *raziocinio*.

Considerato il raziocinio in tal modo si scorge, come se nell' ultimo giudizio abbiamo detto che la mente umana è semplice, siamo stati indotti a ciò da che in un primo giudizio abbiamo enunciato, che la mente umana è pensante, e in un secondo che tutto ciò che pensa è semplice. Quindi il fondamento del raziocinio secondo il detto

(1) Oltre alle proposizioni opposte, parlano ancora i logici delle proposizioni *equipollenti*, le quali son quelle che manifestano un pensiero stesso con diverse parole, come queste: « i corpi son gravi, i corpi premono gli altri corpi sottoposti, questi sono premuti dai corpi superiori ». Or è manifesto, che ammessa la verità di una sola di simili proposizioni, debbasi riconoscere ancora la verità delle altre. Avvertasi poi, che tutte le proposizioni convertite nei modi sopra indicati, possono con piena ragione essere considerate come equipollenti.

ordine sta in ciò, che se un soggetto contiene una proprietà nota e questa ne racchiude un' altra recondita, il primo deve contenere anche l' ultima. Un tal fondamento si riduce al principio assiomatico « ciò che contiene il continente contiene il contenuto ». I logici per abbracciare con un pronunciato anche i giudizi negativi, lo hanno espresso dicendo: *Nota notae est etiam nota rei, repugnans notae repugnat etiam rei*.

Devesi poi avvertire come il raziocinio riguardato in detto ordine sia *inventivo* ed *analitico*, poichè con esso il pensiero dall' esame di un subbietto noto passa mediante l' analisi a scovrire qualche suo riposto attributo, seguendo il processo delle idee.

42° Dei raziocinii secondo l' ordine sintetico — Formato un raziocinio si può disporre le sue proposizioni in modo da dare primo luogo alla più universale. Or la proposizione più universale è quella che tiene il secondo luogo nel raziocinio analitico. Di fatti la seconda proposizione di ogni raziocinio analitico ha per subbietto il predicato della prima. E poichè il predicato delle proposizioni è più universale del subbietto, perciò mutandosi il predicato della prima proposizione del raziocinio inventivo in subbietto della seconda, ne viene che questa sia di quella più universale. Quindi anzichè incominciare dalla proposizione la quale enuncia che a dato subbietto conviene la data proprietà nota; noi possiamo dare il primo luogo a quella la quale esprime generalmente che o la data proprietà nota comprende l' occulta, o questa viene esclusa da quella in tutta la sua estensione. E però nel raziocinio ordinato in questo secondo modo la prima proposizione esprime una verità generale, la quale o enuncia che qualunque cosa ha la data natura ha pure la tal proprietà, o che niuna cosa che ha la data natura ha la tal proprietà. Da ciò apparisce che il fondamento dei raziocinii disposti in tal modo, sia apprestato dal principio, che ciò che a tutti conviene conviene anche ad alcuni, e ciò che a niuno conviene non conviene nè anche ad alcuni. Tal è il principio *de omni et nullo*, che i logici esprimono con dire: *Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam et singulis valet* (1).

(1) Si può anche all' uopo invocare la regola: *Una praemissarum conclusionem continet, altera contentam declarat*.

Tutti i raziocinii i quali supposta già fatta la invenzione seguono il solo ordine delle proposizioni secondo la loro universalità, cioè cominciano da una proposizione universale e giungono ad una particolare, dopo avere in secondo luogo enunciato che questa sta racchiusa nella prima; non hanno altro ufficio che quello di dimostrare soltanto una data verità, per cui debbono essere chiamati *dimostrativi* e *sintetici*. In questo caso il termine medio si suppone già trovato, per cui viene enunciato in primo luogo, cioè come subbietto della maggiore.

43° Della identità formale quale unico fondamento dei raziocinii — Chiamasi *identità materiale* l'intima medesinezza conosciuta senza l'intervento di alcuna idea media, fra il predicato e il soggetto di un giudizio, come in questo « il tutto è uguale alle sue parti ». Ma a differenza di essa, l'identità *formale* è riposta nel conoscere il rapporto dei due termini della illazione, dietro il confronto fatto di ciascuno di essi con una terza idea nei due primi giudizi. Di qui l'espressione generica del principio della identità formale: « Quelle idee che convengono con una terza convengono anche fra loro, e per contra, quelle di cui una conviene con una terza e l'altra no, non convengono neppure fra di esse ». Pertanto, se la identità materiale è sempre immediata, la formale deve essere sempre mediata.

44° Si determina la natura comune dei raziocinii considerandola nei sillogismi — Si intende per *sillogismo* quella espressione del raziocinio, colla quale si enunciano i tre suoi giudizi con altrettante proposizioni. Gli elementi quindi del sillogismo debbono esser tre termini e tre proposizioni rispondenti alle tre idee ed ai tre giudizi del raziocinio. I due termini che esprimono le due idee da paragonarsi colla idea media, si dicono *estremi*: quello che dinota l'idea con cui si paragonano successivamente i termini estremi, vien detto *medio*. Degli estremi uno si chiama *maggiore*, ed è quello che dinota l'attributo della illazione, il quale è più universale del soggetto, l'altro *minore*, perchè dinota il soggetto della stessa che è meno universale del predicato. I detti termini vengono significati con tre lettere, A per il termine maggiore, C pel minore, B per il medio; o anche P per il predicato della illazione, S per il suo subbietto, M per il medio.

Delle tre proposizioni poi quella in cui si paragonano il termine

maggiore col medio si chiama *maggiore* del sillogismo, quell'altra in cui si comparano il minore collo stesso termine medio, vien detta *minore*, e chiamasi *conseguenza*, *illazione* o *conclusione* quella in cui si congiungono o separano ambo i termini estremi. La maggiore e la minore si chiamano egualmente *premesse*.

45° Delle induzioni — Al contrario dei raziocinii, noi nelle induzioni seguiamo un processo in virtù del quale ricaviamo l'universale dal particolare, come quando dall'esame, sia completo o incompleto, delle parti di un tutto, o degl'individui di una specie, o delle specie di un genere, concludiamo a qualche comune proprietà del tutto, della specie o del genere.

L'opposizione fra l'induzione e il sillogismo vien significata da Aristotile con ogni precisione (1). In ambedue vi ha due termini estremi, l'uno universale l'altro particolare, ed un termine medio. Ma nel sillogismo il maggiore si congiunge al minore in virtù del medio; nella induzione il maggiore si unisce al medio in virtù del minore. Quindi nel sillogismo il rapporto fra A e C viene dimostrato dal loro confronto con B. Nella induzione il rapporto fra A e B viene provato da C. Per esempio: Tutti i pianeti (B) ricevono la loro luce dal sole (A), perchè Mercurio (C), Venere, la Terra, Marte, Giove, Saturno ecc. ricevono la luce dal sole. Da ciò Aristotile inferisce, che ad onta i sillogismi siano più evidenti per natura, pure in quanto a noi sono più note le induzioni. Egli stesso riconosce che le induzioni vanno innanzi ai ragionamenti, perchè nelle cose di esperienza non potremmo senza le induzioni avere conoscenze universali (2).

(1) *Analyt. prior.* II, 23.

(2) *Analyt. poster.* I, 13.

CAPITOLO V.

Dottrine logiche speciali intorno ai raziocinii ed alle induzioni.

Articolo 1.

Delle leggi e specie dei sillogismi.

46° Leggi generali dei sillogismi — Posto il principio della identità formale ne derivano in primo alcune leggi comuni a tutti i sillogismi. Tali sono le seguenti.

1° *In ogni sillogismo vi debbono essere tre termini*, perchè se ve ne fossero due, mancando il termine medio, non vi sarebbe identità formale, e se ve ne fossero quattro ciascun estremo sarebbe posto a confronto con un termine speciale, onde non vi sarebbe ravvicinamento alcuno fra loro.

2° *Il termine medio non deve entrare nella illazione*, perchè il suo ufficio è compiuto, una volta che si è fatto con esso il confronto dei due termini estremi.

3° *Il termine medio deve almeno una volta esser preso universalmente*, perchè adoprato due volte particolarmente potrebbe avere due diverse significazioni, sì che nel sillogismo entrerebbe un quarto termine.

4° *I termini estremi non debbono nella illazione esser presi più universalmente che nelle premesse*, perchè la conclusione esprimerebbe qualche cosa la quale non sarebbe dedotta da queste.

5° *Non debbono ambedue le premesse essere negative*, perchè ove fossero tali non vi sarebbe alcun confronto tra gli estremi ed il medio.

6° *Da due premesse affermative non si può dedurre conclusione negativa*, perchè se gli estremi convengono col medio debbono convenire anche fra di essi.

7° *Le premesse non debbono essere ambedue particolari*, perchè nelle proposizioni particolari i termini si moltiplicano, avendo gli stessi una significazione in un caso, un'altra in un altro.

8° L'ottava regola prescrive che *La conclusione deve essere*

negativa, se tale è una delle premesse, e particolare se una delle premesse è particolare: lo che veniva espresso con dirsi che la conclusione deve seguire la *parte peggiore* delle premesse.

Di vero se dei due termini estremi l'uno conviene col medio l'altro no, non ponno essi nè meno convenire fra loro, sì che la conclusione deve essere negativa. Se poi essendo particolare una delle premesse l'illazione fosse universale, vi sarebbe in questa più che nelle prime, la qual cosa è contraria alla regola quarta.

47° Leggi proprie dei sillogismi composti — Oltre ai sillogismi *semplici* le cui proposizioni sono tutte categoriche, vi ha i sillogismi *composti*, nei quali una delle premesse o è *condizionale* o *disgiuntiva* o *coniuntiva*. Ciascuna di queste specie di sillogismi ha eziandio leggi proprie.

Il sillogismo condizionale o ipotetico è quello in cui una delle premesse è condizionale. Una legge propria di questa specie di sillogismi è che *posta la condizione si dee porre il condizionato*, perchè quello contiene la necessaria ragione di questo; da cui deriva l'altra, che *tolto il condizionato si esclude la condizione*, poichè altrimenti non sarebbe più vero che posta la prima debbasi porre anche l'altro. Non può dirsi però che tolta la condizione si debba togliere il condizionato, potendo questo derivare da altra causa; siccome nè men può dirsi, per questa ragione stessa, che posto il condizionato debbasi porre la condizione.

È sillogismo disgiuntivo quello in cui una delle premesse è disgiuntiva, cioè tale che enunciï completamente tutti i membri di una divisione. Se questi membri son due, *negato uno di essi si deve affermare l'altro, e per lo contrario*. Se sono più di due, *affermato uno si negano gli altri, negato uno si affermano gli altri senza determinarsi quale, negati tutti in fuori di uno si afferma quest' uno*.

Il sillogismo congiuntivo è quello che ha per maggiore una proposizione negativa, la quale senza fare una numerazione completa enunciï due casi che non ponno aver luogo nell'atto stesso, come con dirsi « niun corpo può essere nello stesso tempo quadrato e rotondo ». La legge di esso è che *affermato un membro si deve negar l'altro*. Ma non può dirsi che negato uno debba l'altro essere incluso, potendo esservi altri casi in fuori degli enunciati.

48° Cenno delle figure e modi dei sillogismi — Il sillogismo semplice può avere una diversa *forma* secondo la varia posizione del termine medio, e la varia natura delle proposizioni.

Dalla varia posizione del termine medio derivano quattro *figure*, come le chiamò Aristotile. Nella 1^a il termine medio è soggetto della maggiore e predicato della minore. Nella 2^a è predicato di ambedue le premesse. Nella 3^a fa da soggetto in entrambo. Nella 4^a è predicato della maggiore e soggetto della minore. Ma di quest'ultima figura Aristotile non si occupò, non perchè non differisse dalla prima, come fra gli altri crede il Facciolati (quasichè in essa la maggiore si ponga in secondo e la minore in primo luogo) (1); bensì perchè in essa si segue un ordine di idee per nulla naturale.

Dalla disposizione delle proposizioni secondo la *quantità* e *qualità* hanno origine i vari *modi* proprii di ciascuna figura. Nella prima i modi legittimi sono quattro secondochè o ambedue le premesse sono universali affermative, o la maggiore è universale negativa e la minore universale affermativa, o la maggiore universale affermativa e la minore particolare negativa, o la maggiore universale negativa e la minore particolare affermativa. Esempio del 1° modo: « Tutto ciò che è onesto è lodevole: la dottrina è onesta: dunque è lodevole ». Esempio del 2°: « Niun vizio è da lodarsi: ogni mendacio è vizio: dunque nessun mendacio è da lodarsi ». Esempio del 3°: « Ogni cosa onesta è lodevole: alcune azioni sono oneste: dunque alcune azioni sono lodevoli ». E del 4°: « Nessun vizio è da lodarsi: qualche azione è vizio: dunque qualche azione non è da lodarsi ».

A questi modi appartenenti alla prima figura ponno ridursi tutti gli altri modi delle altre mediante la conversione di quelle premesse per le quali le altre figure differiscono dalla prima. Tanto dunque per questa ragione, quanto perchè la prima è sufficiente a conchiudere in tutti i modi (o universale affermativo o universale negativo, o particolare affermativo o particolare negativo), e finalmente perchè è la più semplice fra tutte, io mi asterrò dal parlare delle altre: cosa che sarebbe anche sfornita di ogni utilità.

49° Espressioni secondarie dei raziocinii — Ci rimane a notare

(1) Log. Tom. I, § 3, Cap. 4.

qualmente noi possiamo detrarre o aggiungere alcuna cosa al modo sillogistico di ragionare, e formare così alcune maniere di esprimere i raziocinii che chiamiamo secondarie, perchè presuppongono il raziocinio intero e solo inducono in esso una modificazione accessoria. Così l' *entimema* è un sillogismo in cui si tace una delle premesse perchè da sè chiara. L' *epichirema* per opposto è un sillogismo in cui si adduce la prova o di una o di ambedue le premesse, secondo l' occorrenza. Che se della illazione di un sillogismo ci gioviamo come di una premessa a cui si aggiunga un'altra proposizione dalla quale possa trarsi nuova illazione, si ha il *polisillogismo*, il quale, proseguendosi oltre una sola *minore aggiunta*, prende nome di sillogismo *continuato*. Se in questo si sopprime ciascuna illazione, enunciandosi solo l' ultima, si ha il *sorite*, intorno al quale vuolsi avvertire che nessuna delle sue proposizioni dee essere o falsa o equivoca o mancante di connessione colle altre. È erroneo pertanto il sorite di Velleio riferito da Cicerone: *Quoniam deos beatissimos esse constat, beatus autem esse sine virtute nemo potest, nec virtus sine ratione constare, nec ratio usquam inesse nisi in hominis figura: hominis esse specie deos confitendum est* (1). Da ultimo si chiama *dilemma* quella maniera di ragionare colla quale si divide il predicato di un subbietto in due membri, mediante una proposizione disgiuntiva, e poi si attribuisce al subbietto ciò che si è visto convenire a ciascuna parte del suo predicato. Così Plutarco per mostrare che devesi evitar l' usura diceva: *Habes? ne foenereris, quoniam non indiges. Non habes? ne foenereris, quoniam satisfacere non potes* (2). Però è necessario che non vi sia una parte o ipotesi media fra gli estremi della proposizione disgiuntiva, e che le conclusioni di ciascuna parte siano necessarie, essendochè in caso opposto il dilemma sarebbe *convertibile*, cioè tale che l'avversario, giovandosi della stessa proposizione disgiuntiva, potrebbe rivolgerlo contro colui che lo ha addotto.

(1) *De Nat. Deor.* 1, 18, 33.

(2) *De vitanda usura.*

Articolo 2.

Dei sillogismi sofistici.

50° Della verità logica — Tutti gli atti conoscitivi sono giudizi; ma questi possono essere o veri o falsi. Sono *veri* se uniscono o separano gli elementi cogitabili in quella stessa guisa in cui gli elementi reali sono uniti o disgiunti in natura; sono *falsi* se congiungono quegli elementi che nella realtà son divisi, e separano quelli che sono congiunti. Veri così sono i giudizi che dicono « i corpi esser gravi, i cerchi avere i diametri uguali fra loro »; falsi quelli che dicono « i corpi non esser gravi, i cerchi non avere i diametri uguali ».

In generale la verità in quanto è una dote dei nostri giudizi prende nome di *verità logica*. Essa consiste nella convenienza o uniformità tra i nostri giudizi e la natura degli obbietti. Per opposto la falsità logica è la disconvenienza fra gli atti giudicativi e gli obbietti, ovvero le cose giudicate.

Si chiama *certezza* quello stato della mente che aderisce ad un giudizio senza essere commossa da ragioni contrarie. Che se tali ragioni vi sono nasce l'*incertezza*. Quando poi le ragioni opposte appariscono di egual valore, l'incertezza prende nome di *dubbio*. Quando crescono le ragioni piuttosto per una che per un'altra sentenza, si ha la *probabilità*. La sentenza sostenuta da ragioni più o meno probabili, prende nome di *opinione*.

In niun modo si dee confondere la certezza colla verità nè l'incertezza coll'errore, potendo bene avvenire che gli uomini siano certi di ciò che è erroneo ed incerti di ciò che è vero.

51° Della verità ontologica — A differenza della verità logica chiamasi *verità ontologica* la convenienza di un oggetto colla sua idea esemplare.

Chi imprende a investigare se alcuna cosa sia vera o pur no, dee da una parte avere una idea nella mente, e deve dall'altra accertarsi se la cosa corrisponda o no alla medesima. Detta idea considerata come uno dei termini del confronto, può chiamarsi idea tipica ovvero esemplare. Se la cosa corrisponde alla sua idea esem-

plare io la dirò vera: in opposto la chiamerò falsa. L' uomo è vero uomo, l' albero è vero albero, il metallo è vero metallo, quando essi corrispondono alle idee tipiche dell' uomo, dell' albero e del metallo. Ma se essi sono effigiati in tela o fatti di altra materia, noi li diciamo falsi, poichè non corrispondono alle loro idee esemplari.

Chiamasi *criterio* ovvero mezzo giudicatario del vero ciò senza di che non puossi giudicare della verità delle cose. Intanto ciò senza di cui non puossi giudicare della verità delle cose consiste nella loro idea esemplare. Il perchè in questa idea esemplare conviene riporre il criterio di ogni giudizio. Perciò quanto maggiori e più perfette saranno le idee esemplari che abbiano delle cose, tanto più saranno in grado di distinguere negli oggetti il vero dal falso.

52° Degli errori in genere — Nell' atto in cui un giudizio si allontana dalla natura dell' oggetto suo, dicesi che esso *erra*, cioè quasi devia. Quindi l' errore non ha luogo altrimenti, che giudicandosi alcuna cosa diversamente da ciò che essa è.

Gli errori intanto possono aver luogo in due modi. Si può recedere dalla natura delle cose, o trascurandosi alcun elemento che in esse è, o invocandosi ed aggiungendovi un elemento che in esse non è. Nell' un caso si hanno gli errori di *difetto*, nell' altro gli errori di *eccesso*. Quelli mancano perchè trasandano qualche elemento che sta nell' obbietto, questi perchè ne inserrano qualcuno di più. Fra primi vanno quei giudizi che negano ciò che dovrebbero affermare; fra secondi quelli che affermano ciò che dovrebbero negare. Se si dicesse « fra gentili non vi furono dotti nè saggi »; questo giudizio sarebbe erroneo per difetto, perchè in vece di essere affermativo è negativo. Ma se si dicesse « i gentili furono atei », quest' altro giudizio sarebbe erroneo per eccesso, perchè in luogo di rinuovere il predicato dal subbietto, lo affermerebbe di esso. E tali sono in breve le due specie più universali di errori che si possono annoverare.

53° Dei sofismi in particolare — Trattandosi di raziocinii, poichè in essi convien distinguere la materia dalla forma, cioè le proposizioni dal loro legame, tutti gli errori si debbono ridurre a formali ed a materiali. Sono formalmente erronei tutti quei raziocinii i quali vanno contro ad alcuna delle leggi sillogistiche già innanzi spiegate: perlochè non fa mestieri intrattenersi di vantaggio sopra di essi. Qui bisogna solo alcuna cosa accennare circa le principali specie

degli errori materiali, soliti ad incorrere nei raziocinii chiamati dai logici *s sofistici*, perchè di essi servivansi i sofisti a fin di coprire coll' apparenza della verità le loro fallacie. Eccone degli esempjii.

Si vuole che Epicuro per mostrare che la morte non sia un male, abbia ragionato così. « Quando noi siamo, la morte non è; quando questa è noi più non siamo. Dunque nulla la morte ha di comune con noi ». Ma siccome la quistione se la morte sia un male, non riflette ciò che potrà accadere in appresso nè ciò che è già accaduto, ma l'atto stesso del morire; perciò Epicuro provava tutt'altro di quel che doveva. Tal'è il sofisma chiamato *ignoratio elenchi*.

Se alcuno dicesse: « Chi ha la potenza di camminare può camminare in atto: ma Pietro ha, mentre siede, la potenza di camminare: dunque Pietro sedendo può camminare in atto »; ei peccerebbe per il sofisma appellato *sensus compositi et divisi*, perchè si attribuisce a Pietro, nell'esempio addotto, la facoltà di camminare in atto mentre sta assiso, dove in vece la detta facoltà conviene a Pietro sedente, ma in diviso dall'atto del camminare. Dopo di che si vede, che è falsa la prima proposizione, la quale enuncia che chiunque ha il potere di camminare può camminare in atto, in qualunque ipotesi.

Un'altra sorta di sofismi, da non confondersi colla precedente, è chiamata dai logici *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. È vero semplicemente parlando, che le armi si debbono restituire al padrone; ma se vi ha un furioso che vuol rivolgerle contro sè stesso, argomenterebbe male colui che stimasse doversi restituire le armi al furioso. Gli scolastici direbbero, che il principio generale è vero *simpliciter*, ma non *secundum quid*.

La quarta specie di sofismi è conosciuta col titolo di *petitio principii*, nella quale si incorre semprechè una cosa dimostrasi per un'altra, e questa per la prima. Dimostrare A per B, e B per A, equivale a dimostrare A per A, cioè a nulla provare.

Ve ne ha un'altra chiamata *non causa pro causa*, e si ha qualora si assegna per cagione di un qualche effetto una cosa che tale non è; come quando si ripetessero dalla buona o cattiva fortuna le diverse conseguenze della propria condotta.

Consiste da ultimo la fallacia *accidentis* nell'attribuire assolutamente un predicato ad un soggetto, al quale esso non conviene

menochè per accidente. Erravano perciò gli antichi quando dall'osservare che il solo uomo fra tutti gli animali è fornito di ragione, argomentavano che anche i numi avevano umana figura.

Articolo 3.

Delle specie e leggi delle induzioni.

54° Dell' induzione completa — Fra le specie delle induzioni si dee porre per primo la induzione completa: la quale si ha qualora dietro l'osservazione o delle singole parti di un tutto, o di tutti gli individui di una specie, o di tutte le specie di un genere, conchiudesi a qualche comune proprietà del tutto, della specie o del genere stesso.

Tale sorta di induzioni, non solo è esente da ogni dubbio, ma vale anche a rendere universali talune conoscenze e collegare molti fatti fra loro. Tuttavolta non può negarsi che essa sia sfornita del potere della invenzione.

55° Della induzione incompleta e sue specie — Ma sono comuni i casi nei quali dalla osservazione di pochi fatti noi ci crediamo autorizzati ad attribuire alcuna proprietà ad un soggetto preso senza alcuna restrizione di tempo o di luogo. Così la breve esperienza sui dati oggetti appartenenti al triplice regno della natura, basta a farci riguardare come comuni a questi in tutta la loro ampiezza quelle proprietà che abbiamo trovate nei primi. Sta in ciò la induzione *incompleta*. La quale se versa intorno le qualità generiche o specifiche delle cose, prende nome di induzione di generi o di specie; se considera le efficienze delle cose, prende nome di induzione di cagioni o di leggi.

56° Principii delle induzioni — Come i raziocinii hanno i loro principii, così debbono averli anche le induzioni, comechè questi, a differenza dei primi, non esprimessero che verità di ordine sperimentale. Tali principii prendono il comun nome di *induttivi*, ma sono di due specie analogamente ai due ordini di induzioni ora accennati. In primo, quando dal vedere che una data qualità conviene a certi dati soggetti osservati, noi ne inferiamo che l'istessa qualità conviene pure ad altri soggetti simili non osservati; noi supponiamo

il principio, che « soggetti simili hanno qualità simili, e qualità simili convengono a soggetti simili ». Ma per secondo, se dal vedere in alcuni casi, che le tali cagioni producono in dato modo i dati effetti, noi stabiliamo le leggi colle quali operano cagioni simili in altri simili casi non osservati; noi riposiamo col fatto sull'altro principio, che « cause simili producono effetti simili, e questi dipendono da cause simili ».

Tali due principii possono poi racchiudersi sotto la comune formola, che « la natura è universale e costante così nelle sue opere come nelle sue leggi »: verità di fatto comprovata da una esperienza che può dirsi quella di tutto il genere umano.

57° Cenno sulle leggi delle induzioni — Queste leggi sono di due specie secondochè si riferiscono o alla semplice osservazione o agli esperimenti propriamente detti. Alla prima appartiene l'arte statistica, sia universale sia particolare, alla seconda l'arte di sperimentare.

L'arte statistica dee cominciare dal raccogliere i fatti in modo completo e determinato, e dee proseguire con successive riduzioni ed eliminazioni, secondo le differenze delle cose il richiedono. L'arte di sperimentare dee essere mossa da qualche scopo già prefinito, con venire in soccorso degli altri mezzi che mancano. Nell'una e nell'altra dee l'intelletto spiegare l'acutezza della sua vista, figurata in quella della lince, per la quale niun fatto perda la sua importanza. Ad ogni passo poi debbono le verità razionali venire in aiuto dell'esperienza, con temperarsi il raziocinio alle induzioni.

CAPITOLO VI.

Del metodo scientifico e del metodo filosofico generale.

58° Del metodo analitico e sintetico in generale — Tutti conven-
gono che vi ha una doppia specie di metodo, analitico e sintetico. A formarsi però un'idea precisa di essi, conviene richiamare la distinzione fra ciò che precede ed è più noto in quanto a sè, da ciò che precede ed è più noto in quanto a noi. Precede ed è più noto in quanto a noi, il particolare rispetto all'universale, il composto rispetto al componente, il termine dell'azione in comparazione del

suo principio. Precede ed è più noto in quanto a sè l'universale in confronto del particolare, il componente del composto, il principio del termine.

La parola *metodo* cioè *via*, si adopra a significare il processo conoscitivo nel senso il più ampio. Or tale processo può esser doppio a seconda che o il pensiero parte da ciò che è più noto in quanto a noi per arrivare a ciò che è più noto per natura; o pure parte da questo per discendere a ciò che è più noto in quanto a noi. Nel primo caso si ha il metodo *analitico*, nel secondo il *sintetico*.

59° Mezzi proprii del metodo analitico — Poichè in virtù del metodo analitico si va dal noto all'occulto, esso deve essere riconosciuto come metodo d'*invenzione*. Nel dominio delle scienze i mezzi delle scoperte costituiscono in parte un segreto agli sguardi degli stessi inventori, in parte possono essere determinati dalla filosofia.

Pertanto conviene circa i mezzi di questa seconda specie avvertire, come le proposizioni alcune volte non pure ci danno occasione a formarne delle nuove, ma autorizzano ancora a ritenerle come legittime in seguito delle prime; mentre in altri casi ci sono di spinta a formarne delle nuove, per investigarne solamente la verità. In vista di simil fatto, si vogliono meritamente distinguere due specie di mezzi, coi quali il pensiero trascorre da una ad un'altra proposizione: i *mezzi d'illazione*, così detti da che ci offrono la seconda proposizione come una conseguenza della prima; e i *mezzi problematici d'invenzione*, i quali ce la offrono come quella che deve formare obbietto di esame. Secondo ciò che è stato detto, la conversione debitamente fatta presenta un mezzo legittimo d'illazione. E' dico debitamente fatta, poichè in essa deve restar salva nel vero senso l'estensione, non che il legame dei termini, come già fu dichiarato (§ 39): in mancanza della qual legge, la conversione stessa non offrirebbe che un mezzo problematico d'invenzione. Dall'esser vero, ad esempio, che ogni triangolo è figura, se ne può inferire che qualche figura è triangolo; in che propriamente sta la conversione legittima. Ma non se ne potrebbe nello stesso modo desumere che ogni figura sia triangolo, poichè una tal conversione, violando la detta legge, non è che abusiva ed erronea: onde tutt'al più se ne dovrebbe esaminare la verità. Circa l'opposizione delle proposizioni poi, essa ci offre ora il mezzo d'illazione, ora quello di una sem-

plice ricerca. Così nelle subalterne, dall' universale possiamo ricavare la particolare, ma non da questa l' universale. Nelle contrarie dalla verità dell' una si può ricavare la falsità dell' altra, ma da che l' una è falsa non può concludersi che l' altra sia vera. L' opposto ha luogo nelle succontrarie, in cui da che l' una è vera non può dirsi che l' altra sia falsa, ma sì dalla falsità dell' una può inferirsi la verità dell' altra. Nelle contraddittorie in fine, da che l' una è falsa si può dire che l' altra sia vera, e da che l' una è vera può egualmente dedursi che l' altra sia falsa. E deesi avvertire per ultimo, che l' equipollenza delle proposizioni offre anch'essa un mezzo legittimo d' illazione. *Equipollenti* sono quelle proposizioni, che identiche in quanto al pensiero, non differiscono che per le parole. Ora è evidente, che se una sola di esse è vera o falsa, tali debbono essere anche tutte le altre che hanno una significazione medesima.

60° Mezzi proprii del metodo sintetico — Passando dopo ciò a considerare il metodo sintetico proprio delle proposizioni, chiaro apparisce qual sia l'ordine in cui si debba in esso procedere. Formati più giudizi, l' intelletto umano dà primo posto a quelli, che sono più evidenti, più semplici e più universali, e che però servono alla intelligenza degli altri: quali per appunto sono gli *assiomî*. Soggiunge ad essi quelle proposizioni più particolari, che provansi mediante le universali verità premesse: e tali sono i *teoremi* che enunciano qualche verità da dimostrare, e i *problemi* che propongono alcuna operazione ad eseguire; i primi bisognosi di dimostrazione, i secondi di soluzione. Ricava per ultimo dai teoremi e dai problemi le illazioni che ne derivano, le quali tolgono nome di *corollarî*. E se vi ha uopo di schiarimenti, o di alcuna proposizione che non sia evidente da sè, ed appartenga ad un' altra scienza: il metodo sintetico supplisce a tali richieste col soccorso degli *scolî* e dei *lemmi*. Un rigoroso esempio di detto metodo in geometria, si può avere da Euclide.

Si intende dopo ciò qualmente il metodo sintetico sia propriamente metodo di *dimostrazione*, o come altri lo dissero, d' *insegnamento*. Tuttavolta non dovendo le scienze privarsi mai dei mezzi che possono più giovare per la conoscenza del vero, così nell' istesso modo in cui il metodo analitico deve avvalersi, quando nopo ve ne abbia,

ancora del sintetico ; così questo non dee rifiutar l' analitico sem-
prechè gli torni giovevole. Convien dunque guardarsi dal procla-
mare nel campo del sapere il dominio esclusivo dell' uno o dell' altro
dei detti due metodi.

61° Del metodo filosofico generale — In quanto a tale ricerca vuolsi
premettere che la filosofia non può partire dai dati primi della esi-
stenza delle cose , i quali sono men noti in rapporto a noi ; ma si
dee pigliare le mosse da qualche dato il quale non solo non ne pre-
supponga alcun altro , ma sia anche tale da doversi dire veramente
inegabile. Or simil dato non può trovarsi che nel solo pensiero.

Chi in effetti nega la realtà di questo l' afferma coll' atto stesso
col quale la nega : chi ne dubita la pone col suo dubbio medesimo:
chi dice d' ignorarla la conferma ; e chi concede che il proprio pen-
siero è reale , adduce coll' atto stesso la prova della sua asserzione.
Perciocchè chi nega , chi afferma , chi dubita e chi dice d' igno-
rare giudica , e chi giudica pensa ; o ancora perchè la negazione
del pari che l' affermazione , il dubbio non meno dell' ignoranza ,
non sono che diversi stati del pensiero. Laonde la realtà di questo
è un dato primitivo e inegabile come quello il quale si presuppone
ed ammette in tutte le ipotesi.

Quella proprietà che ha l' animo umano di apprendere sè stesso,
chiamasi *conscienza*. L' atto con cui esso si piega sui fatti di con-
scienza prende nome di *riflessione*. In generale perciò può dirsi che
il metodo filosofico debba attenersi all' uso assiduo ed accurato di
un simil mezzo senza il quale noi resteremmo ignoti a noi stessi.
Tal era il significato dell' antica sentenza *Γνώσις ας αὐτόν* , conosciuta
di tanto peso da attribuirla ad Apollo. Da ciò le seguenti leggi.

1° Per restar fedele al metodo di riflessione , la filosofia dee
cominciar dall' esame dello stato attuale del pensiero , anzichè da
uno stato primitivo il quale non può essere che congetturale.

2° Dee distinguere fra loro i fatti complessi , senza separarli
però in modo da perdere di vista il legame che intercede fra di essi.

3° Nello studio delle condizioni del pensiero non dee tralasciare
alcuna cosa che vi è nè deve ammetterne alcuna che non vi è ,
evitando così gli errori di difetto che quelli di eccesso ,

4° Deve assorgere a quei principii di ragione i quali non solo
non dipendono dalla esperienza ma la spiegano , e fra tali principii

dee pure investigare quelli i quali hanno evidenza immediata e primaria.

Tali sono le precipue leggi che risguardano il metodo generale della filosofia, bastevoli a guidarla nel campo essoterico della stessa (1).

È necessario però che per il rimanente aringo, cioè per la parte acroamatica della filosofia si invochino altri mezzi ed altre leggi, secondo il richiede lo scovrimento delle condizioni prime della esistenza delle cose. Ecco il perchè noi ci riserbiamo di investigare maturamente nel principio di detta seconda parte, quale sia il *metodo speciale della filosofia acroamatica*, e quali le condizioni a cui esso deve uniformarsi.

SEZIONE II.

DEL SUBBIETTO CONOSCITORE.

CAPITOLO I.

Del principio pensante, e delle sue facoltà in generale.

62° Come il principio pensante sia unico — Finora abbiamo esaminato per virtù di riflessione le nostre operazioni conoscitive. Or dovendo occuparci dell' altro requisito della conoscenza, qual è il subbietto conoscitore, dichiariamo di contrassegnarlo col nome di « principio pensante », perchè occorrerà a noi risguardarlo in rapporto a tutti quegli atti i quali ponno essere racchiusi sotto la comune voce di *pensiero* presa nel più generico senso, in quanto serve a denotare cioè il sentire, il conoscere e il volere dell'uomo. Esso può anche con maggiore semplicità essere chiamato « me pensante » o *io*.

Sia dopo ciò principio dal considerare come tra le affezioni molteplici di nostra vita interiore un solo termine subbiettivo si mostri identico sempre a sè stesso; e come al variar delle prime nella successione del tempo, il detto termine perseveri il medesimo co-

(1) Non vòglio lasciar di avvertire, che la differenza fra il metodo analitico ed il sintetico trovasi bene espressa da Cicerone, quando dice: *Omnis ratio dissendi duas habet partes: unam inveniendi, alteram judicandi* (*Topica*, 2).

stantemente. Sono diverse le sensazioni piacevoli o dolorose, diversi gli atti dell'immaginare e del ricordarsi, diverse pure le funzioni istintive; ma la riflessione fra tanta varietà ci disvela un solo termine identico, un sol subbietto, un solo *io*, il quale riceve ogni sorta di sensazioni, le riproduce per l'immaginativa e per la memoria, ed appetisce in forza del cieco istinto. Sarebbe poi diverso da tale subbietto, l'*io* che conosce, desidera e vuole? Anzi la riflessione medesima ci fa sapere con pari evidenza, che l'*io* il quale sente, è lo stesso che attende sugli obbietti sentiti, li trasforma in sue conoscenze mercè gli atti del percepire e del giudicare, li desidera in fine, e fa di essi gli obbietti dei proprii voleri; mentre è manifesto che ove l'*io* intelligente fosse altro dal sensitivo, i fatti della vita dei sensi rimarrebbero estranei al primo, il quale nè potria conoscerli nè appetirli nè determinarsi per essi. E non è già che questo subbietto identico nel multiplice, questo *io* senziente ed intellettuale, si trasmuti col giorno, al pari delle sue affezioni che si avvicinano nella durata, cedendo le une alle altre che sopraggiungono: imperciocchè a ciascuna nuova affezione lo stesso termine subbiettivo, lo stesso *io* si riproduce, o a meglio dire perdura sempre il medesimo, qual permanente subbietto in mezzo al variabile.

E così poniamo qual primo dato inconcusso di nostra vita interiore, l'esistenza di un *io*, identico in mezzo al multiplice, permanente nel variabile: di quell'*io* che forma il subbietto di tutte le proposizioni esprimenti i diversi o successivi stati nei quali noi ci troviamo; imperocchè noi diciamo non solo *io* sento, *io* immagino, *io* conosco, *io* voglio; ma diciamo pure (e la parola è la immagine più fida dei fatti interni) *io* ora son mesto ora lieto, ora voglio ora disvoglio, ora appetisco ora abborro, e tuttavolta non cesso dall'essere lo stesso *io*.

Resta fermo da ciò come in questo *io* succedano e si ragunino i fenomeni tutti della nostra vita interiore; che in esso pongano termine le affezioni sensitive ed abbiano luogo gl'istinti; che per esso venga operata la conoscenza o siano prodotti i voleri: sì che tolto l'*io*, la vita interiore dell'uomo, mancando del subbietto proprio che sostiene e produce i fenomeni sì della sensibilità come dell'intelligenza, rimarrebbe dissipata e distrutta. Per questa ragione

diamo anche al detto termine subbiettivo il nome di *principio vitale*, volendo significare che come dalle forze fisiche la vita organica, così da lui la vita interiore dipende.

63° Della doppia virtù del principio vitale, la senziente e l'intelletiva — Impropiamente però detto principio verrebbe denominato *vitale*, qualora inerte per sua natura, non dispiegasse alcuna attività, non fosse produttivo di alcuno esercizio. Perciocchè qual vita in un principio scemo di ogni energia, infecondo di qualsivoglia azione? Ma l'*io* restando unico in sè, risente primamente le affezioni dell'intero suo corpo, o interiori ad esso o causate dagli estrinseci obbietti; anzi nelle funzioni dell'istinto meccanico ed animale agisce pure sugli organi suoi, e li modifica in differenti maniere. Ed ei fa mestieri, che ad apprendere le affezioni del proprio corpo ove che esse succedano, siccome ad estendere la propria azione nelle sue singole parti, il detto principio debba sviluppare una energia, con la quale pervada ed abbracci il suo corpo, rendasi idoneo a risentire le sue impressioni, ed a porlo in movimento. Senza estrinsecare una siffatta attività ed energia, l'*io*, principio senziente, isolato perchè ritiratosi dal suo medesimo corpo, qual sentore potria avere di quanto in questo succede? quale influenza su l'uso e su l'esercizio delle sue stesse membra? Oltrechè pur nel sentire conviene offrire una capacità, che ci renda suscettivi di ricevere quella impressione: tolto il qual requisito, per fermo l'impressione medesima, lungi dal soffermarsi nell'*io*, e produrvi quel sentimento, passerebbe non appresa da noi, e si dileguerebbe nel nulla. Per tutto ciò forza è riconoscere da prima nel detto principio, una certa attività od energia, mediante la quale venga esso a penetrare con la sua azione il suo corpo, e dia luogo ai fenomeni della vita dei sensi. Questa attività od energia che l'*io* dispiega nei fatti della vita sensitiva, è quella che or domandiamo *virtù senziente* o *animale* del principio vitale: pel cui mezzo il principio medesimo forma un sol congiunto col corpo, e vien costituito come *anima*.

Qual essere intellettivo poi, il principio medesimo mostrasi perennemente attivo ed energico, in tutt'altra guisa che nella vita dei sensi, sì nell'attendere e nel percepire, sì nel giudicare e nel dedurre, che nel desiderare e nel volere: operazioni proprie del solo *io* conoscitivo, di maniera che il corpo, oltre della sua in-

fluenza, non abbia parte nel loro esercizio. Ed a cotale diversa energia del principio vitale, da cui hanno origine i fatti della vita superiore dell' uomo, diamo nome di *virtù intellettuale* o *spirituale*: prerogativa speciale dell' *io*, mercè di cui esso trascende con le sue operazioni la vita dei sensi, e manifesta la natura di *spirito*.

Così il principio vitale dinota l' unico termine subbiettivo, l' *io* che la coscienza disvela tra fenomeni tutti di nostra vita interiore. Sono poi proprie di esso le due *virtù* sopradette, l' animale e la spirituale: l' una che indica quella energia, per la quale il principio vitale si pone in reciprocità col suo corpo, dando luogo ai fatti della vita sensitiva, come anima; l' altra che importa quella semplice attività, per la quale il principio medesimo produce, come spirito, degli atti superiori alla vita dei sensi, nei quali il corpo non entra.

64° Delle facoltà animali e spirituali proprie del detto principio in generale — Or si passi a notare, come le prefate due virtù vitali dell' *io*, l' animale e la spirituale, siano produttive di diversi atti, e capaci di uno svariato esercizio. Intorno a che deesi premettere, che i differenti atti prodotti, suppongono sempre delle varie idoneità o capacità o potenze nel principio che li produce; come l' atto del calore richiama la potenza di riscaldare e l' atto della luce la potenza d' illuminare nel sole. Non altrimenti i diversi atti delle due prefate virtù, conducono a riconoscere nel principio vitale diverse capacità, non già meccaniche come le summentovate, ma sensitive ed intellettuali, ovvero produttrici dei fenomeni tutti di nostra vita interiore: capacità che a discrepanza di ogni altra, tolgono segnatamente nome di *facoltà*, per indicare le potenze proprie dell' unico ed interiore principio vitale dell' uomo. Le facoltà adunque importano una significazione più stretta e determinata delle due virtù: a cagion che queste dinotano o l' energia, per cui il principio vitale si pone in reciprocità col corpo e forma con esso un solo congiunto (*virtù animale*), o quell' attività per cui dispiega azioni sue proprie e resta superiore alla materia (*virtù spirituale*); le facoltà però importano segnatamente le diverse *capacità* o *attitudini* delle suddette due virtù, nel produrre quei molteplici atti che osservansi, tanto nella virtù delle sensazioni, quanto in quella della intelligenza.

In breve : l' *io* unico ed indivisibile dell' interiore speriienza, sendo per natura un principio attivo e vitale , svolge dal suo seno una doppia energia ; l' una che lo pone in rapporto col suo corpo, e lo costituisce come anima (virtù senziente ovvero animale); l' altra per cui dispiega un modo di agire suo proprio , e l' innalza alla condizione di spirito (virtù intellettiva ovvero spirituale). Quindi come anima il principio medesimo è capace di differenti atti sensitivi e appetitivi, e come spirito di differenti atti intellettivi e volitivi: tal che in senso particolare , le diverse capacità dell' anima diconsi facoltà animali, e facoltà spirituali le diverse attitudini dello spirito.

Determinata la natura generica e la debita significazione delle facoltà interiori dell' uomo , sorviene ora il far menzione sì delle prime che delle seconde partitamente.

CAPITOLO II.

Delle facoltà animali e spirituali in particolare.

Articolo 1.

Delle facoltà animali dell' uomo.

65° Della facoltà recettiva delle impressioni fondamentali ed estrinseche — Costituito come anima mercè la sua virtù senziente , il principio vitale sviluppa le seguenti facoltà , che rispondono ai singoli fenomeni della vita animale , comuni all' intero congiunto.

Va innanzi la facoltà di sentire così il corpo proprio come i circostanti obbietti, in una certa maniera o piacente o sgradevole : onde la diciamo facoltà *recettiva* delle affezioni fondamentali ed estrinseche, volendo indicare che il proprio corpo apprendesi per il senso fondamentale , e gli altri mediante le immutazioni che sovra esso producono i corpi esteriori , coll' aggiunto sempre dei piaceri o dei dolori fisici.

Simile facoltà non compete che alla sola anima , giacchè , come fu visto , ogni sensazione moltiplice e variabile , pone termine nell' unità identica e perdurabile dell' *io* senziente. Non però di meno,

perciò stesso che la è propria dell'anima, richiede, siccome ogni altra facoltà sensitiva, che siavi pure un corpo, e che questo sia vivo, e fornito di organi sensorii interni pel senso fondamentale, come quei della respirazione o della nutrizione, e di organi sensorii esterni per le sensazioni esteriori, come quei della vista, dell'udito ec. Per tal ragione se diciamo gli atti della vita sensitiva essere comuni all'intero congiunto, vogliamo avvertiti non intendersi con ciò che il sentire convenga anche al corpo preso da sè, ma solo che il corpo e la sua vita organica e i suoi organi sensorii, siano la condizione e il requisito essenziale delle sensazioni.

L'obbietto sul quale detta facoltà recettiva immediatamente si esercita, e che ne forma la materia essenziale, è dunque il corpo proprio, cioè quello nel quale il principio senziente risiede. I corpi esterni ed in fuori del nostro ne sono poi gli obbiettii mediati, come quelli ai quali non distendesi punto il senso fondamentale, e che però sono appresi mediante le impressioni che sul nostro corpo producono.

66° Continuazione — Chiedesi: Le impressioni per le quali i circostanti corpi vengono fatti presenti ed appresi da noi, contengono mai qualche cosa diversa dagli obbiettii sentiti, e rappresentativa di essi; o pur non sono che gli stessi obbiettii appresi, i quali agiscono sui nostri organi e ci modificano passivamente? Ciò val quanto dire: Vi ha negli organi sensorii qualche media rappresentanza degli obbiettii esterni, o non evvi altro che la sola ed immediata impressione degli obbiettii medesimi?

In cotesta ricerca, come suole avvenire per tutte le cose in questione, i filosofi hanno toccato gli estremi. Nelle scuole si è per lunga pezza insegnato, non apprendersi gli obbiettii esterni immediatamente e in sè stessi, ma sì per certe loro rappresentanze che affettano e modificano gli organi nostri, e che perciò son domandate *specie*, tolta l'analogia delle immagini proprie della visione: onde le specie visive non solo, ma anche le uditive, le olfattive, le gustatorie e le tattili. Molti moderni all'opposto, a far principio dai filosofi scozzesi, mantengono la immediata apprensione degli obbiettii esterni in sè stessi, ed escludono dalle sensazioni ogni intervento delle predette specie sensibili.

A dirimere siffatta disparità di pareri, l'analisi delle sensazioni

ci appresta questi due dati. Il tatto ed il gusto, non che l'olfatto e l'udito stesso, in quanto ha per oggetto l'onda sonora, risentono i corpi esteriori in modo contiguo ed immediato: diguiscachè è facile a scorgerse come in tali sensazioni, non essendo i loro obbietti lontani, nè manco siavi mestieri d'invocare l'interponimento delle specie sensibili, per le quali potessimo apprendervi in lontananza. Qual uopo di rappresentanza o di specie, se da detti sensi possiedesi proprio un obbietto vicino? Ma nella vista gli obbietti sono appresi più o meno in distanza da noi, e però richieggono che negli occhi nostri sia comunque impressa una loro effigie: tolta la quale ogni lontananza svanirebbe per noi, non vi restando che la mera impressione dei raggi di luce. Or queste effigie per le quali raggiungiamo gli obbietti in lontananza, son quelle che assumono nome di specie visibili: non quasi fossero leggieri corpi, che spiccatisi dagli obbietti remoti e svolazzando come atomi, venissero a posare su gli organi senzienti, bensì come parvenze o mere immagini dipinte negli occhi, per mezzo di alcuna cosa atta a produrre una cotale affezione.

Perlochè le prefate specie nè si denno ammettere in tutti i sensi come opinavano i primi, nè si denno escludere da tutti siccome gli altri presumono. Non le hanno il gusto ed il tatto, non che l'odorato e l'udito; perchè sentono gli obbietti loro in modo immediato e vicino (non escluso l'ultimo di detti sensi nel quale la lontananza è opera del solo giudizio); le include però la visione, perchè col loro mezzo può unicamente raggiungere gli obbietti lontani da noi.

67° Della facoltà riproduttiva delle affezioni sensibili — Alla mentovata facoltà recettiva, tien dietro la facoltà *riproduttiva* delle specie sensibili, propria anch'essa del principio vitale come anima: perchè sebbene l'apprendere le dette specie, dopo che l'impressione degli obbietti è cessata, non compete che all'*io* identico e perdurabile dell'interiore speranza; tuttavolta non può rifiutarsi che abbiavi sua parte anche il corpo (tanto nella memoria sensitiva che nella intellettuale), e in particolare il cervello, come un emporio in cui le specie sensibili si conservano, e a misura che il sangue o altra cagione fisica le viene agitando, si riproducono. Bene inteso che se l'apprendere dette specie sensibili, nell'assenza dei loro obbietti reali, non può competere che alla sola anima, in questa uni-

camente bisogna riporre la prefata facoltà rammemorativa, intendendosi che il corpo ne sia la condizione e il requisito necessario, ma sempre come corpo animato, e quindi per virtù dell'anima stessa.

Gli obbietti immediati di cotesta facoltà denno essere talune specie sensibili, le quali ci rendano possibile l'apprendere gli obbietti altra fiata sentiti da noi. Ed è facile avvedersi, che le specie in simil caso serbino una natura ed un significato diverso, che per l'altra facoltà sopraddetta: avvegnachè non sono esse rappresentative degli attuali obbietti sensibili, ma ben delle cose altra volta sentite; e non hanno luogo in quegli organi medesimi nei quali avvenne la prima impressione, ma piuttosto in un organo interno, qual è il cervello. Invano nella riproduzione delle sensazioni cercheremmo in fuori di questo alcun obbietto attuale, produttivo delle prefate specie sensibili: invano alcuna affezione negli organi esterni. Le specie riprodotte non rappresentano obbietti attuali: raffigurano cose innanzi sentite; e come tali hanno natura differente dalle prime, e non sono ristrette al solo senso della vista che raggiunge gli obbietti in lontananza, ma si ritrovano come rappresentative di tutte le sensazioni passate. E ciò per la ragione, che un obbietto che non è più, per essere immaginato o rammemorato, abbisogna sempre di qualche specie che lo rappresenti: onde nel riprodursi un suono, ad esempio, o un sapore, quando nè l'uno nè l'altro esiste più nel suo organo, forza è per dispiegare tal fatto invocare l'opera media di qualche traccia o vestigio di dette sensazioni, che per analogia con le cose vedute appelliamo anche specie. In conclusione adunque le specie sensibili, come obbietti immediati della facoltà riproduttiva, si differenziano dalle specie proprie della facoltà di sentire, sì perchè rappresentano obbietti passati e non presenti, sì perchè si rinven- gono, oltre della vista, ancora nel riprodursi le sensazioni dell'udito, dell'odorato, del gusto e del tatto, quasi parvenze delle parvenze delle cose.

68° Dell'istinto meccanico ed animale — Ultima tra le facoltà sensitive è quella di inclinarsi ad eseguire, all'occasione delle sensazioni, talune funzioni corporee, senza averle apprese mai prima, le quali tendono al conservamento dell'individuo o della specie umana: facoltà che dimandiamo *istintiva*, sia meccanica od animale. Certo

il principio motore e la facoltà quindi d'inclinarsi a simili funzioni è nell'anima, come il principio attivante del corpo: perchè dessa è che ne risente tutto l'impulso, e che ne soffre sì di sovente il molesto stimolo, e quella violenta forza che spesso è cieca guida dell'uomo. Nell'anima è pure la parte attiva, che inviensì nell'eseguimento delle operazioni istintive mercè gli analoghi loro moti corporei, siccome convinsesi dall'osservare che per impadronirci di essi e regolarli e sospenderli, non siavi uopo che di un semplice atto di volontà. Ma conviene ad una cotal facoltà, perciò appunto che ella è propria dell'anima, l'esternarsi ed il fare esercizio degli atti suoi nelle varie parti del corpo. Sicchè il corpo nostro organico e vivo è la condizione essenziale della potenza istintiva; e cospira all'esercizio di questa, mercè l'idonea organizzazione delle fibre, dei muscoli e dei nervi locomotori, nell'eseguire date operazioni, pria che alcuna abitudine avesse mai potuto avvezzar le membra a quei moti.

Frutto di detta facoltà sono le funzioni istintive meccaniche ed animali: la cui discrepanza sta in ciò, che queste compionsi a diverse riprese, e all'occasione di alcun piacere o dolore corporeo; mentre le prime sono continuate (per esempio la respirazione); e non precedute o seguite nè da gradevole nè da molesta sensazione veruna.

Or come le funzioni istintive animali o tendono a ripellere ciò che è contrario, o ad acquistare ciò che è confacevole ai sensi, si dipartiscono perciò in *irascibili* ed in *concupiscibili*. Queste son quelle per le quali la facoltà istintiva induceci ad eseguire ciò che ai sensi conviene, come nel caso della fame o della sete; le prime son quelle per la cui opera la medesima facoltà si fa contro a quanto ripugni o minacci la nostra esistenza.

Tra le operazioni istintive meccaniche noveriamo pure il muoversi del corpo, il vario modo di comporre la faccia e il gestir delle mani: operazioni che si possono comprendere sotto il comun nome di locomotive, atteso che importano un qualche movimento esterno, e quindi una mutazione di luogo. Intanto se dette operazioni locomotive son proprie dell'istinto meccanico, come quelle che perennemente si eseguono, sì per l'energia vitale dell'anima che per l'attitudine naturale del corpo; è qui necessario far conto che desse, più di ogni altra cosa di nostra vita sensitiva, sono sommesse allo

impero della volontà : la quale di loro assai spesso a suo piacimento si avvale , facendole per siffatta guisa addivenir volontarie da istintive che esse erano. E per cotale influenza che i nostri voleri spiegano su le operazioni locomotive del corpo , ben si fa manifesto essere nel potere del nostro libero arbitrio , tanto il sottrarre il proprio corpo o l' esporlo alle impressioni degli obbietti sensibili , quanto il rimuovere o l' approssimare gli obbietti medesimi agli organi sensorii del corpo. Sicchè viene aperto a inferirsi , che mediante le operazioni locomotive , la facoltà di sentire , e per essa le altre che a quella succedono , divengono subiette alle facoltà intellettive dell' uomo.

Articolo 2.

Delle facoltà spirituali dell' uomo.

69° Della facoltà di conoscere — Superiore alla vita dei sensi per la virtù intellettiva , il principio vitale medesimo manifesta le seguenti facoltà produttive di tutte quelle operazioni spirituali , nelle quali il corpo non entra.

Perchè presupposta dalle altre , si offre in primo la facoltà di *conoscere* , detta più propriamente *intelletto* , che rivelandosi nel più dimesso suo grado con l' attenzione spontanea , viene indi a produrre giudizi primitivi , secondarii e discorsivi , e per essi a fornirci d' idee chiare , distinte e adeguate , complete o incomplete , a seconda che più nel suo esercizio s' inoltra.

Non è che l' attendere importi per sè stesso il conoscere ; poichè fu veduto il primo atto aver per suo l' avvivare semplicemente una sensazione con discapito delle concomitanti : mentre non vi ha conoscenza se non comprendasi internamente una cosa nella sua natura , o con pensarla unicamente qual subbietto esistente o ideale , o qualificandola con le proprietà cognitive , o apponendovi ancora gli scoperti attributi. L' attenzione è però solo un primo passo , una disposizione a cui la conoscenza tien dietro , e sotto questo unico aspetto può dirsi un atto della facoltà di conoscere. Ben vero che se essa è volta su gli oggetti esterni prende nome di *attenzione diretta* o di *osservazione* , mentre se è volta su di noi stessi prende nome di *attenzione riflessa* o di *riflessione*.

A prescindere da questo, gli atti proprii di una tal facoltà, vanno tutti divisi in due classi: taluni son quelli di percepire, altri di giudicare. I primi consistono nell'apprendere le sole idee semplici o gli elementi delle conoscenze di tutte le cose reali o possibili, quali sono la sostanza, la qualità, l'atto e la relazione: i secondi sono riposti nel congiungere fra loro i detti elementi dopo averli divisi, e formarsi così le idee complesse degli esseri determinati da talune qualità, atti o relazioni (note o dedotte), nella loro integrità, e non già nei semplici componenti presi alla spartita fra di essi. E di qui si fa chiaro, che gli atti di percepire, come quelli che apprendono in diviso dal tutto composto un qualche suo elemento semplice, sono veri atti di analisi, ovvero di divisione; dovechè gli atti di giudicare, riunendo fra loro i detti elementi per formarci le intere idee complesse di qualche tutto moltiplice, sono atti di sintesi, ovvero di composizione. Di qui pure l'altra differenza, che il percepire risulti di un termine solo, mentre nel giudicare vengono uniti o disgiunti fra loro due termini.

70° Continuazione — Per sì fatto modo la facoltà di conoscere procede per tre gradi successivi nella cognizion delle cose: gradi in ciascun dei quali entra un peculiare atto tanto di percepire che di giudicare; perchè essi vanno sì di conserva fra loro, che a ciascuna analisi ovvero percezione, succeda la sua rispettiva sintesi ovvero giudizio. Pertanto questi gradi son tali.

Il primo comincia con la semplice percezione dell'essere in mezzo a tutti i modi determinanti, e si compie col riunire il detto elemento al complesso dei suoi modi pensati o sentiti; onde ne risulta il concepimento di una qualche cosa, come subbietto modificato o esistente o possibile. E però questo primo esercizio degli atti di percepire e di giudicare, è quello che costituisce i giudizi primitivi, dai quali nascono le idee complesse delle cose, che diconsi chiare.

Succedono ad esso le semplici percezioni dei singoli modi individuanti, siano qualità atti o relazioni, eseguite dopo aver concepito le cose come subbietti mercè i giudizi primari: percezioni cui vien tosto dietro il riunimento di quei dati attributi al loro subbietto, dopo averli pensati in diviso da esso. E questo nuovo procedere dei medesimi atti conoscitivi, scovre la natura speciale dei giudizi

secondarii, dei quali è proprio il rendero distinte le idee complesse degli esseri.

Infinochè, non potendosi per noi scoprire a primo intuito i riposti attributi che in dato subbietto s'inserrano, facciamo opera di reiterare l'analisi sui modi già determinati nei giudizi secondarii, a fin di trovare un nuovo adito alle occulte proprietà di alcun essere, o di esaminare i fatti speciali che sono racchiusi sotto una qualche natura complessa o universale. Il quale procedimento di ulteriori atti di percepire e di giudicare, ci dischiude il terzo grado delle operazioni conoscitive, riposto nei giudizi mediati o discorsivi, per la cui opera le idee delle cose divengono adeguate (siano complete o no) da distinte ch'esse erano.

Dalle quali osservazioni conseguita per generale illazione, la facoltà di conoscere, ovvero intelletto, essere produttiva di un doppio atto: quello di percepire gli elementi semplici, e l'altro di giudicare ovvero di comporli tra loro, per modo da inoltrarsi in un triplice grado di conoscenze: l'uno delle idee complesse chiare mercè i giudizi primarii, l'altro delle idee complesse distinte mercè i secondarii, e il terzo delle idee complesse adeguate per forza dei giudizi discorsivi, ovvero dei raziocinii o delle induzioni. Come poi il percepire e il giudicare sono attivi, ma passivo è il concepire o il comprendere propriamente detto; ne emerge, che debbasi pure ammettere nell'intelletto una doppia virtù, l'una attiva in dividere ed in comporre, l'altra passiva in ricevere e ritenere le idee; la quale seconda proprietà ci presenta la *memoria intellettuale*.

71° Continuazione — In tutto questo procedimento di atti analitici e sintetici proprii della facoltà di conoscere, accade per ultimo notare un duplice modo di esercitarsi. O è tanta la forza delle sensazioni e l'evidenza delle cose conoscibili da richiamare la nostra attenzione, e provocare per sola forza di loro chiarezza il profferimento successivo dei nostri giudizi; e in tal caso l'esercizio della facoltà di conoscere rimane spontaneo, il che vuol dire indipendente dalla volontà. O mancando negli obbietti cotanta forza di evidenza, vi abbisogna un qualsiasi concorso di volontà, la quale sorregga e conduca la propria attenzione, e determini sopra gli obbietti, con ripetute istanze, gli atti di analisi e sintesi, sì secondaria che deduttiva, e per disegnare le svariate proprietà degli obbietti, e per

discovrirne gli occulti attributi; ed in cotesta ipotesi l'esercizio della facoltà di conoscere diviene subordinato ai nostri voleri, e perciò volontario.

Nell'ordine di successione dominante in questo doppio esercizio, forza è riconoscere che lo spontaneo preceda tuttora il volontario. L'io non può coi suoi voleri assumere direzione di cosa che siagli affatto ignota. Or questo fa, che la facoltà di conoscere, siccome ogni altra, pria di addiventare diretta, abbia dovuto manifestarsi con un anteriore procedimento spontaneo (4).

72° Della facoltà di desiderare — È nostro ora l'entrar nella considerazione, che conosciuto appena alcun che come bene, manifestasi nello spirito umano una facoltà intesa a farne acquisto. e questa è che domandiamo facoltà di *desiderare*, detta una volta dai filosofi *appetito intellettuale*.

Quindi se il bene si concepisce nella sua purezza, non conturbato da alcuna ragion di male, si ha la nozione del bene in generale; in rapporto al quale la detta facoltà produce un atto continuo di appetizione, che dicesi tendenza alla felicità. Ma nell'apprendere i singoli beni circoscritti e determinati o in noi o negli estrinseci obbietti, la medesima facoltà di appetire diviene produttrice di talune peculiari tendenze, che domandiamo amor di noi stessi e disposizioni naturali in rapporto ai beni subbiettivi, come scienze o arti; e in rapporto agli obbietti, desiderii se sono volti alle cose, come agi ed onori, ed affezioni se sono volti ad altri uomini, come persone di famiglia, uomini illustri e virtuosi, degni amici, compatrioti, benefattori, infelici.

Come nella facoltà di conoscere, così pure in questa di appetire, conviene notare un doppio esercizio: l'uno anteriore ad ogni riflessione e confronto inchinasi al bene ovunque lo ritrovi, in noi stessi, negli attinenti, nella umanità, e si chiama spontaneo; l'altro segue la riflessione e l'esame dei vari gradi di perfezionamento che i beni ponno arrecarci, e si dice volontario o diretto.

73° Della facoltà di volere — Provocata e mossa e dal diletto e dall'utile e dal dovere, succede all'esercizio delle altre potenze,

(4) Tuttavia la spontaneità prosegue per tutta la vita, alternandosi coll'esercizio volontario. Essa poi costituisce lo stato normale della immaginazione e dell'intelletto stesso nel fenomeno dei sogni.

ma direttrice di tutte, la spontanea e insieme libera volontà, riposta nello eleggere in virtù di sola determinazione propria alcuno dei motivi precogniti. Sol che si badi niuna cosa potersi da noi volere, ove la stessa non sia prima conosciuta da noi, si fa aperto come l'esercizio delle facoltà sensitive ed intellettuali debba precedere quello della facoltà di volere. Ma non è al certo chi non senta meno intimamente, come la volontà sia capace di dirigere o concentrare le dette facoltà intellettive sopra un oggetto a preferenza di altri; non che di dominare gli affetti, le passioni, gl'istinti. Perlochè se i sensi e l'intelligenza precedono la volontà, questa è quella che spiega il più alto potere sui primi come sull'altra, e siede al governo dell'uomo interiore. Sotto tale riguardo la facoltà di volere prende nome di *potere personale*, come volesse dirsi facoltà che comanda e signoreggia nell'uomo.

Dietro tale considerazione apparisce non doversi la libertà riporre in altro che nella potenza che ha la volontà di dominare gl'istinti e i desiderii, e di seguire i dettami della ragione. Non già che non si avesse anche la potenza del male, poichè dessa non può mancare in una facoltà che si determina da sè. Solo dee riconoscersi che non è difetto ma perfezione della libertà il seguire unicamente il bene, uniformando in tutto l'agire al dovere.

Essendo la volontà capace di appigliarsi ai motivi razionali, con subordinare a questi il diletto non meno l'utilità, resta fermo come essa sia fornita di libertà. Mentre così si ha la libertà vera, cioè la libertà nel senso *morale*, deesi tuttavia riconoscere che non resta distrutta la libertà *naturale*, qual potenza capace di aderire a qualsivoglia altro motivo. Imperocchè l'intelletto non può negare che il cerchio è rotondo, nè affermare che è quadrato. Ma la volontà può rispondere con un'adesione o con un rifiuto a qualsivoglia motivo. Come Alcide al bivio essa può determinarsi o pei motivi egoistici o pei disinteressati. Se aderisce ai primi poteva seguir gli altri, se appigliasi a questi poteva seguire i primi. Da ciò il merito o il demerito, e la ragione della lode o del biasimo, del premio o della pena.

Articolo 3.

Della coscienza.

74° Del mezzo unico di studiare i fatti della vita interiore dell'uomo—

Dopo il cammino percorso siamo in grado di dire, potersi da ognuno acquistar conoscenza di quanto passa nella sua vita interiore : questa conoscenza non potersi ottenere per alcuna delle sensazioni , perchè rivolta sopra un obbietto tutt' altro che non sono le qualità sensibili dei corpi : conseguirsi invece sol quando ci concentriamo su di noi medesimi , esaminando in diviso quei fatti che troviamo in noi aggruppati e congiunti , e ponendo ordine di successione nel simultaneo. Questo concentramento è però l' unico mezzo di pervenire alla distinta conoscenza dei fatti così sensitivi che intellettuali , e noi possiamo chiamarlo *esperienza interna* in opposizione a quella che si riferisce ai fatti esteriori.

Facendoci ora ad analizzare una siffatta esperienza , che è pure un fatto precipuo fra i sensitivi e gl' intellettuali , come quello che e agli uni e agli altri si estende , e li raggiugne del pari ; ci avviene notare essere essa di natura complessa come quella che tiene affinità parte col senso e parte coll' intelletto ; col primo come passiva , e come attiva col secondo.

75° Per l' *esistenza dell' attenzione riflessa* , parte attiva dell' *esperienza interna* , dichiarasi il bisogno di ammettere una capacità passiva, nell' essere consapevoli di noi stessi , che propriamente si appella *coscienza* — Esiste in noi il potere di concentrarci sui fatti di nostra vita interiore , ripiegando la propria attenzione sopra noi stessi , identificando il subbietto conoscitore con l' obbietto cognito , l' istrumento con la materia , operazione che si dichiara abbastanza , sol che pongasi mente , non essere in tal caso presente alla nostra attenzione alcuna cosa diversa da quel che noi siamo ; ma l' *io* ritornare su di sè stesso , formare di sè solo l' obbietto e la materia delle proprie ricerche , identificarsi in ultimo e rinchiudersi nella sua stretta unità. Nel far parola dell' attenzione convenne a noi notar questo fatto , cui nominammo *attenzione riflessa* : parte attiva

dell' interna speriienza , perchè in essa è l' *io* che opera , che agisce e che la produce (1).

Questa parte attiva della esperienza interna prende non poco della intelligenza: conciossiachè ad onta il riflettere non sia per sè stesso percepire , giudicare e conoscere , nondimanco basta che l' opera della riflessione cominci , perchè ad essa tengano dietro le operazioni dell' intelletto, nel prendere conoscenza dei nostri fatti interiori.

Intanto si consideri , l' attenzione riflessa altro non essere che un atto dello spirito , il quale lungi dal creare l' obbietto sopra cui si piega , richiede anzi che l' obbietto sia dato ad esso , e quindi sia ad esso presente. Se l' obbietto non pria si offerisse alla riflessione, ei sarebbe occulto per noi , non potremmo pur volere dirigergli l' attenzione propria , e quindi rimarrebbe a noi incognito affatto : mentre è manifesto che un atto qualsiasi di affissamento , debba avere un obbietto sul quale si affissi. Il perchè innanzi di ripiegare la riflessione sopra noi medesimi , è necessario che l' *io* sia presente a sè stesso , e che sia di sè consapevole nella condizione in cui di presente rinviasi , cioè in tutte le affezioni che lo riguardano , siano animali o spirituali. Ed è certo , per quel che ciascuno in sè prova , che tolta l' attività della riflessione , nell' essere consci di noi medesimi noi non poniamo nulla di nostra opera , obbediamo anzi a questa legge della nostra natura , e però siamo in tal fatto passivi. Laonde ella è una capacità propria dell' interno principio vitale , quella di essere consapevole passivamente di sè stesso , non che di quanto avviene tra limiti della propria natura : e questa passiva consapevolezza , innegabile al pari della nostra vita interiore , è quella facoltà comune e distinta che sogliamo nominare *coscienza* , ma che con maggior proprietà vuol esser chiamata *autocoscienza*.

76° Che la coscienza sia facoltà distinta dalle altre — Molti filosofi considerano unicamente la coscienza qual facoltà comune , ovvero come una semplice condizione di tutte le altre potenze. Noi però dobbiamo notare , che quantunque una tal facoltà sia , a discrepanza

(1) Un tale atto dello spirito umano , che a guisa di un lume interiore rischiarà i fatti della propria natura , cui non varrebbe alcun senso corporeo a scoprire , vien detto attenzione *riflessa* , ovvero *riflessione* , per l' analogia coi corpi percossi , i quali ritornano quasi su di sè stessi , ricalcando il sentiero già fatto.

di ogni altra, comune a tutte in quanto ritrovasi in ognuna, e le rivela tutte nel loro esercizio a noi stessi; pure, lungi dal confondersi con le altre, si differenzia come una individua facoltà tra le rimanenti, 1° per avere gli atti suoi di natura determinata e speciale, 2° per essere rivolta su lo stesso principio vitale, come intorno al suo proprio obbietto.

Pervenuti cosiffattamente, dopo aver perlustrato tutte le operazioni della nostra vita scienziante ed intellettuale, al termine di una facoltà fra le altre, il cui speciale obbietto è l'*io*, e l'atto proprio il rivelare l'*io* a sè stesso; si offre spontaneo il passaggio ad inchiedere qual sia la natura dell'interna cagione animatrice, ovvero del principio vitale dell'uomo.

CAPITOLO III.

Del principio pensante considerato in sè stesso.

77° Dall'unità dell'*io* in tutti i fatti della vita interiore deducesi la semplicità metafisica del principio vitale— Dovendo ora viemmeglio addentrarci nell'inchiedere qual sia la natura di detto principio vitale, in rapporto segnatamente alla natura composta e corruttibile del corpo; ci occorre richiamare spesso, ed instare sull'attestazione irrepugnabile di coscienza, la quale ci rende sicuri del fatto, che tra le sensazioni diverse fondamentali ed estrinseche, fra le loro riproduzioni varie, e i differenti atti istintivi, esisteva un'anima sola, un solo *io* sensitivo; siccome, non diverso da lui, evvi pure un solo *io* intellettuale e libero tra tutti i fatti della vita superiore; un solo spirito cioè che conosce, desidera e vuole. Laonde apparisce, le voci di anima e di spirito non importare che la doppia virtù, ovvero il doppio modo di operare dell'*io*, e ciò senza indurre in esso alcuna dualità di principio e senza raddoppiare per nulla l'*io* medesimo della coscienza, il quale si rivela lo stesso nell'esercizio di ambo le virtù suddette, ed opera ad un tempo e come anima e come spirito.

Si passi dopo ciò a considerare, come l'unità dell'*io* importi per assoluta necessità la sua *semplicità metafisica*: semplicità per la quale intendiamo, che la natura dell'*io* sia unica in sè, cioè non

risultante di parti, ed incapace quindi a potersi in alcun modo risolvere.

Di vero, supponendo che detta natura constasse di più parti, sia che queste formassero un organo speciale, sia che fossero o l'intero corpo o il solo sistema nervoso; per certo, essendo essa sempre un tutto composto, dovrebbe avere parti diverse e però estranee le une alle altre. Or simile ipotesi è dichiarata assurda dal dato premesso dell'unità dell'*io*. A cagion che i fatti della vita interiore, ove appartenessero a questo tutto moltiplice, converrebbe che stessero distribuiti in esso, e però allogati ciascuno nella sua parte propria, o molecola o cellula cerebrale o filamento nervoso ella si fosse. Bisognerebbe quindi che le sensazioni avessero luogo in talune parti dell'anima, in talune altre le specie della memoria e della immaginazione, in altre gl'istinti; che in simil modo da alcune parti si eseguissero le operazioni della intelligenza, da altre quelle dell'appetito intellettuale, da altre quelle della volontà. Cote sta distribuzione è necessaria, sempre che le dette operazioni si suppongono aderire a un subbietto composto di più parti, ed estranee perciò le une alle altre.

Ove poi cotesti fatti avessero loro sede in più parti esterne fra loro, e che però non si compenetrano; chiaro è che verrebbe a mancare ogni centro in cui tutti convergano. Chè nessuna unione per fermo potrebbe esservi nel subbietto senziente fra un piacere e un dolore, fra un odore, un sapore, un colore ed un suono, ove ciascun di questi fatti avesse un luogo a parte dagli altri, ed una sede distinta. Onde nè i rimanenti fenomeni della vita sensitiva, nè quelli della intellettuale, potrebbero ragunarsi in un comune subbietto, appunto perchè, nella ipotesi fatta, mancherebbe il centro della loro unione.

Adunque l'unità dell'*io* identico ed indivisibile, non può conciliarsi con la ipotesi che il principio vitale fosse un composto di parti, e quindi moltiplice e divisibile. Pongasi coì materialisti che dette parti siano strette e congiunte fra loro quanto più il possano, ovvero che serbino un accordo tale ed un tale legame, da comporne un tutto organico, come osservasi nel cervello o nel sistema nervoso: certamente vi sarà sempre una diversità di parti; onde l'*io* unico della coscienza dovrà dividersi ed allogarsi in cia-

scuna di esse. Ma qui sorviene l'inchiedere: che mai viene ad essere in simil caso della sua unità? in quante parti diverse ed estranee le une alle altre, viene a dividersi l'*io* identico ed uno dell'interiore sperienza? e se anzi quest'*io* resta moltiplicato al pari che le parti del detto composto, come sarà più in tanta diversità possibile l'unità subbietiva, e la riunione delle sensazioni, delle conoscenze e dei voleri, in un sol principio senziente ed intellettivo? In questo bivio si troveranno sempre i materialisti: o negare l'unità dell'*io*, o deporre l'opinione di voler la sua natura composta e risultante di parti. E dietro di essi i frenologi e taluni fisiologisti, o dovranno contraddire ai fatti dell'esperienza interna, e dispogliarsi con ciò della vita sensitiva ed intellettuale, cioè dire della stessa loro natura; o dovranno desistere dall'andar cercando le facoltà del principio vitale, e le funzioni sue stesse, sia nelle protuberanze del cranio e nelle circonvoluzioni del cervello, sia nelle famiglie dei nervi, o nell'intero organismo del corpo: da che nel subbietto senziente ed intellettivo non evvi già un *io* distinto in ciascun pervo, ovvero un *io* a parte in ogni prominenza o conglobazione cerebrale. In questa ipotesi tanti *io* dovrebbero esservi nella vita interiore, quanti piccoli cervelli o filamenti nervosi l'anatomia discovre entro il cranio o nel sistema dei nervi. Ma nel principio vitale è l'unità più perfetta: posta la quale nessuna addizione di parti, nessuna composizione può in esso trovarsi ed ammettersi; onde la sua natura rimane dimostrata unica in sè, cioè non risultante di parti, e però semplice metafisicamente.

78° Si riconferma la stessa verità coll'esame speciale dei fatti della **vita sensitiva**— Abbiassi l'apprensione sensitiva di un tutto moltiplice, quale ad esempio saria quella di un quadro, di cui le iniziali *a, b, c, d, e*, dinotano le cinque figure che si presumono sopra esso dipinte. Supposto che simile rappresentanza aderisse a un subbietto composto, le parti onde essa risulta dovrebbero bensì reputarsi divise in altrettante parti di questo; in modo che, a cagion di esempio, la parte *A* di simil subbietto, ritenesse in sè la figura indicata dalla corrispondente vocale *a*; la parte *B*, la figura indicata dalla lettera *b*; e così pure, che le altre parti *C, D, E*, del subbietto senziente, apprendessero ciascuna la sua rispettiva figura, espressa o da *c*, o da *d*, o da *e*. A dirla breve, in simil caso si avrebbero

dei diversi subbietti, dei quali ciascuno riterrebbe una parte dell'intera apprensione del quadro, ma che oltre di essa nessun sentore, nessuna conoscenza avrebbe delle altre che sono estranee ad essa, ed in un subbietto diverso. Ora poi come spiegare in tale ipotesi l'intera percezione del quadro? Certamente questa non potriasi rinvenire nella parte *A* del subbietto senziente, come quella che oltre la sua figura *a*, non apprende nè l'altra *b*, nè *c*, nè *d*, nè *e*; non nella parte *B*, la quale nulla sa o di *a*, o di *d*, o di *c*, o di *e*; non nella parte *C*, che eccetto la rispettiva figura, ignora tutte le altre *a*, *b*, *d*, *c*; e così pure non troveriasi intera in nessuna delle altre due. Ondechè, nella ipotesi che il subbietto senziente fosse composto, l'apprensione sensitiva di un tutto multiplice rimarrebbe, contro il testimonio dell'intimo nostro senso, distrutta.

79° Si dimostra lo stesso coll'esame delle operazioni intellettuali—
Tra le operazioni intellettive le più complesse sono il raziocinio e l'induzione. Ma ambedue riescono impossibili senza che vi siano più giudizi: questi suppongono di necessario la conoscenza di due anteriori elementi da congiungere o da dividere: simile conoscenza non può aversi senza un atto di percezione, e quest'atto deve in fine essere preceduto dall'attenzione. Laonde ove l'attenzione avesse luogo in una parte del subbietto intelligente, diversa da quella in cui avviene la percezione, il percepire medesimo addirebbe impossibile. Così pure se la percezione dell'attributo rappresentato per *a*, fosse in parte diversa da quella in cui siede il soggetto indicato da *b*; ne seguirebbe che il lato destro del subbietto pensante, il quale ha verbigrazia la nozione di *a*, mancherebbe del predicato *b*, che trovasi nel lato sinistro: onde non potria aversi giudizio. Non in altra guisa sarebbe pure distrutta ogni deduzione, se il primo giudizio appartenesse ad una parte del prefato subbietto, il secondo ad un'altra, e così via. Anzi soggiugniamo di più, che nella assurda ipotesi del materialismo, sarebbe la stessa eziandio la sorte di tutte le scienze, nelle quali il processo discorsivo è sovente sì stretto e continuo, che l'ultima proposizione si presenta come illazione della prima premessa: sendochè se ciascun giudizio onde risulta un intero discorso, prendesse luogo in ciascuna parte determinata, tutta la loro successiva andatura rimarrebbe slegata, e l'intera scienza sconnessa.

I fatti della vita sensitiva ed intellettuale dimostrano adunque, non altrimenti che l'unità dell' *io* senziente ed intellettivo, la metafisica semplicità del principio vitale.

80° Che il detto principio sia naturalmente incorruttibile — Dicesi alcuna cosa essere naturalmente *incorruttibile*, qualora non va soggetta a dissolvimento di parti, e quindi a corruzione: il che può avvenire per una di queste due cause: o perchè detta cosa, non essendo composta di più elementi, non può affatto in essi disciogliersi, come è delle sostanze semplici metafisicamente (*incorruttibile assoluto*); o perchè dessa consta di parti sì tenui ed omogenee, ovvero sì strette fra loro, da non potersi per alcuna forza naturale decomporre in ulteriori elementi, siccome nella fisica avverasi con le primitive molecole materiali (*incorruttibile relativo*).

Questa seconda circostanza ha fatto, che taluni si fossero tenuti paghi del dire, il principio vitale poter essere naturalmente incorruttibile anche nella ipotesi del materialismo: come quello che potrebbe risultare di parti sì contigue fra loro, ovvero tanto omogenee ed esili, che nessuna forza naturale giugnese a separarle. Ma ciò dimostra soltanto, che il detto principio potrebbe essere naturalmente incorruttibile in una semplice ipotesi (cioè fatto il caso che avesse tale struttura, da resistere fisicamente alle cause della corruzione); e non già che dovesse esserlo assolutamente e di necessario, in seguito cioè della sua stessa natura.

Ma dopo aver posto a grado d'inconcussa verità la semplicità metafisica del principio vitale, diciamo di più, essere impossibile del tutto andar esso soggetto a corrompimento ed a morte, e quindi doversi dire incorruttibile assolutamente. Mentre nulla può corrompersi o morire, se non si risolva nei suoi componenti, e non sia quindi un qualche tutto composto. La sostanza intanto del principio vitale fu già dimostra di natura semplice: onde non risultando di parti, nè può disciogliersi in esse, nè può per veruna forza naturale corrompersi. Sicchè rimane a dirla assolutamente incorruttibile.

Dicesi imperò essere alcuna cosa naturalmente *immortale* quando non pur continua nell'essere, ma prosegue bensì nello stato di vita, ovvero nell'esercizio delle facoltà dell'essere. Or, quanto a ciò, non vi ha dubbio in primo, che il principio vitale, sendo incapace a corrompersi e quindi ad alterarsi nella sua natura, debba con-

servare in potenza tutte le sue facoltà, come quelle che hanno la detta natura dell' *io* per loro principio: tal che l'una rimasta la stessa nella sua entità sostanziale, uopo è che anche le altre rimangano. Ricercasi però in secondo e più di proposito, se le facoltà dell' *io*, oltre al restare in potenza nel loro incorrotto principio, proseguano pure dopo il dissolvimento del corpo, nel loro consentaneo esercizio; onde il principio medesimo, restando nello stato di vita anche dopo la morte del corpo, debba dirsi incorruttibile non solo, ma anche immortale. Questo sarà quello che or ci rimane ad esaminare.

81° Di quali facoltà resti l'esercizio nel principio vitale separato dal corpo — Fanno risposta a cotale indagine le cose discorse circa le facoltà sensitive e le spirituali: e però siamo in questo concisi. Le prime non ponno aver nessuno esercizio, se non durante l'unione del principio vitale con gli organi corporei, come quelle che hanno il congiunto per loro subbietto, e non fanno che risentire le affezioni e gli stati diversi del corpo. Laonde distrutto questo, simili facoltà debbono perdere ogni loro atto, siccome quelle che mancano della materia su cui si esercitano, e del congiunto al quale aderiscono; nè ponno restare altrimenti nel principio vitale, salvo che nella sola potenza, cioè nella mera possibilità di ritornare al loro esercizio, data una nuova congiunzione con gli organi. A differenza di esse, le facoltà intellettive sono proprie della virtù spirituale del detto principio, e quindi hanno un esercizio nel quale il corpo non prende parte, se non pure o ritardandolo o cospirando con esso, in virtù di quella mutua influenza che deriva dall'intima unione vitale. Che però resta a concludere che esse possansi esercitare in quanto ai loro atti, anche dopo la disunione del corpo.

CAPITOLO IV.

Del principio pensante come anima.

82° Che il sentire convenga al principio vitale come anima cioè unito al suo corpo — La natura comune delle modificazioni sensitive, chi la consideri, consiste nell'essere delle affezioni che l'*io* sperimenta nel corpo proprio (in modo consentaneo od avverso alla

struttura degli organi, e quindi o gradevole o doloroso), sia nel suo stato ordinario, o nelle mutazioni che in esso avvengono internamente, sia nelle impressioni prodotte in esso dagli estrinseci obbietti, o nelle riproduzioni di tutte le specie sensibili. Conciossia- ché noi sentiamo, in maniera sempre piacente o sgradevole, il corpo proprio nel suo stato interiore, o uniforme e costante, o ineguale ed avventizio, pel senso fondamentale. Per gl' istinti noi lo sentiamo nelle sole mutazioni che in esso accadono segnatamente in virtù della fame e della sete, della stanchezza e del sonno, del caldo e del freddo, degli stati di malsania, e di altri cotali. In virtù dell' esterna sensibilità, noi sentiamo in diverse maniere modificati gli organi esteriori del corpo proprio dagli obbietti che sono in fuori di esso. E lo sentiamo, benché con minor forza, modificato altresì dalle specie sensibili che in esso ridestansi, per opera o della memoria o della immaginativa. Intanto in ciascuno di tali atti concorre non solo l' interno principio vitale, ma anche il suo corpo; poichè senza questo, venendo meno il senso fondamentale, svanirebbero pure le mutazioni prodotte in esso o dai corpi esteriori, e dalle specie rimaste dalle sensazioni, o dalle funzioni istintive: onde mancherebbero i fenomeni tutti della vita sensibile. E ciò fa che il principio vitale non possa essere subbietto dei sentimenti fisici, ovvero non possa esser capace di alcun atto sensitivo, ove non stia congiunto ad un corpo, il quale lo renda idoneo alle funzioni animali, con farsi apprendere o mediante i suoi moti organici, o per le mutazioni che in esso accadono, sia per interna causa, sia per l' azione dei corpi esteriori.

Ora il principio vitale, in quanto sta congiunto ad un corpo il quale concorre con lui negli atti della vita sensitiva, vedemmo già togliere nome di anima. Onde risulta come il sentire non convenga propriamente che al principio animale, cioè ad un subbietto semplice congiunto ad un corpo organico.

83° Che l' anima senta in tutta l' estensione del corpo, dimostrasi con addurre gli argomenti psicologici circa la sede della sensibilità fondamentale ed esterna — Visto che l' anima nel sentire debba di necessario trovarsi congiunta ad un corpo, sottentra il considerare se senta in tutta l' estensione del corpo, o nel solo cervello: cosa che accennata al proposito delle sensazioni, conviene

ora chiamar meglio ad esame, a fin di determinare i limiti della forza senziente dell' *io*, e il modo della sua unione con gli organi.

All' epoca della restaurazione delle scienze, i filosofi cartesiani propagarono l' opinione: Che in tutti gli organi del corpo non avvengano che soli movimenti, i quali per via dei nervi sono trasmessi ad un punto del cervello, in cui i nervi medesimi si ragunano, e che si chiama *sensorio*: che l' anima non apprenda i detti movimenti, nè ponga in azione le sue membra, se non da questo solo punto: che in fine se noi riferiamo le nostre sensazioni alle diverse parti del corpo, ciò avviene in seguito di una costante abitudine, la quale ci apprende a distribuire tuttodì nei diversi organi quelle affezioni che noi proviamo nel cervello solo.

Contraddicono a questo modo di spiegare la sensibilità dell'anima, i seguenti fatti che l' esperienza interna ci offre.

1° È un fatto che lungi dal provare le impressioni sensibili nel cervello, e poi riferirle negli organi, siccome i cennati filosofi opinano, l' anima le sperimenta invece nelle diverse parti del suo corpo, mentre il cervello solo ne è senza. Le esterne sensazioni avvengono nell' esterno apparato sensorio; il senso fondamentale ha luogo negli organi interiori del corpo; e non altrove che nelle singole membra risentonsi le affezioni degli istinti, non che i differenti sforzi delle azioni locomotive. Tutti i movimenti prodotti, e tutte le sensazioni siano piacevoli o dolorose, non hanno origine e non affettano punto il cervello: il quale come non vede, non fiuta, non tocca, così non sente verun dolore quando alcuno dei rispettivi sensi, o un qualsivoglia membro del corpo è da qualche violenta affezione commosso: bensì lo risente nel solo caso, che il dolore avvenga nel cervello stesso.

2° Vogliono i suddetti filosofi, che i soli abituali giudizi siano quelli, che ci apprendono a trasportare le sensazioni del cerebro alle diverse parti del nostro involto corporeo. Ma acciò che nel ricevere un' affezione sensitiva nel cervello noi potessimo riferirla ed allogarla in questo o in quell' altro membro del corpo, converrebbe già pria sapere che esista un corpo, e che sia di varie parti fornito; non sì potendo trasportare una sensazione provata realmente da noi, ad un subbietto di cui non abbiamo alcun sentore, e che però non ci appartiene. Or questo importa che l' anima risenta il

proprio corpo in tutte le sue parti, innanzi che si trasferiscano in esse le volute sensazioni del cerebro.

3° Nella ipotesi che gli scotimenti degli organi fossero trasmessi lunghezzo i nervi al cervello, converrebbe che un piacere o un dolore provato in questo, si riferisse non ai soli organi esterni, ma sì all'intera estensione dei nervi, i quali sono affetti in tutti i loro punti dallo stesso movimento cagionato su gli organi. Nè questo soltanto, ma noi dovremmo trasportare le stesse esterne sensazioni all'intero corso dei detti nervi sensorii, e non solo alle loro estremità: perchè in simile ipotesi quelle impressioni che succedono nelle estremità, vengono comunicate eziandio in tutta la loro estensione.

4° Si deve ammettere in fine come sia nulla la forza delle abitudini in cangiare lo stato di una sensazione: di sorta che anzi ogni nostro abituale giudizio debba cedere alla sua apparenza, e con essa uniformarsi. Mentre in altro caso noi potremmo in virtù di continui giudizi, correggere o modificare i conosciuti errori dei sensi, circa le qualità sensibili, le distanze, le posture e simili: potremmo diminuire i dolori, accrescere i piaceri, allontanare ogni affezione morbosa: cose che l'esperienza non ci dimostra essere nel nostro potere. Ed intanto questo e non altro verrebbe ad ammettere, nella opinione che l'anima, per sola opera dei suoi giudizi abituali, distribuisse le sensazioni avute nel cervello agli organi diversi del corpo.

Questi dati di esperienza interiore considerati debitamente ci fanno aperta la verità, che le sensazioni fondamentali ed esterne siano provate nelle varie parti del corpo, anzichè restringersi nel solo cervello: ed ora confermando lo stesso valgono a farci stabilire, che il principio della vita interiore come anima, senta non pure unito al corpo, ma anche in tutta l'estensione di questo.

84° Dalla natura degli atti sensitivi deducesi, che la virtù senziente debba penetrare con la sua azione tutto intero il nostro corpo — Or poi se l'atto del sentire conviene all'intero congiunto, come al suo proprio subbietto, è facile ad inferirne qualmente in tutti quegli organi in cui (come già dichiarammo) succedono gli atti sensitivi, debbasi rinvenire il loro subbietto conveniente: senza di che sarebbe alcuna parte in cui proveriasi una sensazione dal solo corpo, e non già dal congiunto che è il subbietto proprio del sentire. Per

la qual cosa in qualsivoglia organo abbia luogo un dei fenomeni di nostra vita sensitiva, quivi è mestieri che trovisi l'intero congiunto, cioè il corpo non solo ma l'anima.

Questo argomento può essere ridotto in forma rigorosa così. L'anima là è dove sente: ma sente in tutto il corpo: dunque è in tutto il corpo.

Intanto è stato già dimostrato che l'anima sia di natura semplice; sì che non cada dubbio, come non risultando essa di parti, non possa coestendersi col corpo, in guisa da combaciare con esso, e nè meno da pervaderlo a modo di un fluido o di altra sostanza corporea. Tale supposizione annullerebbe la natura semplice dell'*io* senziente. Il perchè resta ad ammettere, che l'anima stia in tutte le diverse parti del corpo siccome può esservi una sostanza semplice, cioè a dire in maniera che non ripugni col suo essere uno ed indivisibile. Or, come tutti i filosofi ben lo consentono, un essere semplice non può mettersi in rapporto con un altro composto, se non mediante la sua azione, la quale mentre è semplice in sè e nel principio da cui parte, estendesi nel tempo stesso ad una materia composta e multiplice: mentre egli è chiaro che ove neppur tal cosa non si volesse concedere, resterebbe al tutto impossibile ogni rapporto ed ogni unione fra gli esseri semplici e i materiali, onde si distruggerebbero i fatti della vita sensitiva, i quali appartengono alle sole nature miste, cioè risultanti di un principio semplice e insieme di un corpo.

In seguito di che conviene in ultimo determinarsi per una di queste due cose: o negare che le sensazioni siano atti dell'intero congiunto, i quali si sperimentano in tutte le membra corporee; o concedere che l'anima stia dovunque vi ha una sensazione, e che però penetri con la sua azione l'intero suo corpo. Il primo partito è contraddetto da tutti i fatti della vita sensitiva, e conduce a disciogliere la natura mista dell'uomo. Avanza dunque a concludere, che non siavi altra via da spiegare i fatti della vita animale, se non riconoscendo che la virtù sensitiva del principio vitale, pervada con la sua azione tuttaquanta l'estensione degli organi, per modo da formare con essi un solo congiunto.

85° Che dall'unione essenziale dell'anima col corpo risulti l'unità del congiunto e della persona umana — In confermazione delle cose

dette, chiamiamo *congiunto* quell'essere che consta di parti così essenzialmente unite fra loro, che incomplete fisicamente da sè, acquistano il loro compimento fisico, ovvero l'esercizio delle loro potenze, soltanto nella mutua congiunzione. Laonde il congiunto medesimo non è che un subbietto composto di parti perfette nella loro unione, imperfette in fuori di essa; perchè nella sola unione scambievolmente sviluppano tutte le loro potenze, e divengono capaci di quegli atti comuni che attribuisconsi poscia all'intero congiunto come a loro subbietto.

Quindi non può nel detto senso appellarsi congiunto un'aggregazione fortuita di più solidi in un sol cumolo: perciocchè sendo in un tal caso completa ciascuna parte per sè sola, nulla acquista di più nella unione, tranne l'esterno rapporto di vicinanza, il quale non ne perfeziona punto la natura, e però ne lascia la congiunzione del tutto accidentale. Nemmeno diremo che sorga un sol congiunto dalla mescolanza e dalla confusione di più fluidi in un solo; sì perchè una tal congiunzione non differisce in realtà dalla predetta, se non per essere le particelle dei fluidi più tenui e, perchè di altra natura, più facili a frammischiararsi; sì perchè i diversi fluidi nel confondersi in uno, più che a ricevere perfezionamento, vengono anzi ad alterarsi in quel che sono e a corrompersi. E non potremo da ultimo apporre nome di congiunto, nell'accettazione suddetta, neppure a quelle opere di arte meccanica, che in virtù della struttura e disposizione di loro parti diverse addiventano capaci di certi movimenti che ciascuna da sè non varrebbe affatto a produrre: come osservasi comunemente negli orioli o pure nei così detti *automi*, o in altre macchine moventisi in seguito di un comunicato impulso. Non potremo appellar congiunto, io dico, nessuna di queste macchine artefatte, per la ragione che ad onta il tutto sia capace di qualche atto cui non vale a produrre ciascuna sua parte; nondimeno queste parti sono complete da sè, non si cangiano punto e non acquistano alcun perfezionamento nella unione: digiunchè come nello star congiunta con le altre ciascuna parte non migliora nell'essere suo; così decomposto il tutto, le parti medesime restano le stesse, e non dismettono nulla del completo loro essere che avevano nell'atto della unione medesima.

Ma a discrepanza di cosiffatte congiunzioni accidentali, si dee

confessare come sia essenziale l' unione dell' anima col corpo , non solamente perchè questa rimossa distruggesi la vita sensitiva , e però la natura mista dell' uomo ; ma eziandio perchè l' anima fuori della sua unione vitale col corpo , perde il suo essere attuale di anima , riposto appunto nell' esercizio delle sue facoltà sensitive, e il corpo desiste dall' essere suscettivo delle funzioni sensibili , cioè dall' esercizio degli organi suoi , per ciò stesso che finisce dall' essere corpo animato : di tal maniera che a differenza di tutte le altre unioni summentovate , il corpo e l' anima , dall' istante in cui si separano , restano entrambo fisicamente incompleti. Questa specialità della unione dell' anima col corpo , fa che il loro risultato debbasi a tutto rigore appellare un *congiunto* , o come altri lo dicono , *persona umana* , volendo sempre indicare che l' uomo sia un solo individuo , le cui parti (il semplice ed il composto) sono naturalmente ed essenzialmente congiunte.

Avvegna poi che gli atti della vita sensitiva convengono solo all' intero congiunto , si fa aperto che , a propriamente dire , nessuno di essi possa attribuirsi se non a tutto l' individuo umano : tal che dovrà principalmente dirsi, a modo d' esempio, l' uomo vede, fiuta , ascolta , come dicesi l' uomo cammina , scrivè , parla. Ma l'uso di favellare ha introdotto che gli atti delle sensazioni propriamente dette si attribuiscano ancora o alla sola anima o al solo corpo; dicendosi che l' anima vede , fiuta, ascolta , nel senso che l' esegua mediante gli organi ai quali sta unita : ed egualmente che l' occhio vede , le nari fiutano , le orecchie ascoltano , nel senso che questi organi siano informati da un' anima. Quanto a tutte le operazioni istintive però , e più ancora agli atti locomotivi , stante che in essi è più visibile o considerevole l' opera del corpo che dell' anima , non si è mai detto che l' anima abbia fame , o che l' anima cammini , scriva , parli ; ma si è riserbato l' attribuire tali atti o all' uomo , come all' intero congiunto , ovvero alle singole membra in cui di presente le operazioni succedono.

CAPITOLO V.

Del principio pensante come spirito.

86° Differenze fra gli atti della vita sensitiva e le operazioni della intelligenza — Le differenze di cui si parla debbono essere ridotte ai seguenti capi, suggeriti dalla riflessione sul mondo della coscienza.

1° Gli atti della vita sensitiva, come dipendenti dalle leggi organiche del corpo proprio, sono in quanto alla loro produzione, ed al principio vitale che li riceve, in tutto passivi; laddove quelli della vita intellettuale si manifestano come prodotti dalla sola insita energia del principio medesimo. E con ciò vedesi che noi diciamo attiva ogni mutazione la quale ha origine dalla interna virtù dell' *io*: in maniera che per intima testimonianza consti chiaramente, qualmente sia attiva l'attenzione perchè prodotta dall' *io*, e non per altro attivo pure il percepire e il giudicare, il desiderare e il volere.

2° Gli atti della vita sensitiva, benchè da una parte richieggano la semplicità del principio vitale, includono però un tutto composto nel quale il detto principio sviluppi la sua virtù sensitiva, siccome quelli che sperimentansi nella estensione del corpo proprio. E come è proprio di ogni natura corporea l'essere impenetrabile, perciò le sensazioni trovansi per modo separate fra loro, che nessuna di esse abbia alcuna cosa di comune colle altre. Gli atti della vita intellettuale al contrario, non solo esigono un principio semplice, ma escludono ogni intromissione di cosa composta. Mentre, laddove le sensazioni hanno sempre una diversità secondo gli organi nei quali succedono, gli atti della vita intellettuale importano in vece una identificazione degli elementi cognitivi, come è soprattutto pel comparare, pel giudicare e inferire: cosa che viene esclusa affatto dalle sensazioni, per le quali nessun ravvicinamento, nessuna compenetrazione può aver mai luogo.

3° Alle dette differenze noi ne aggiungiamo alcune altre, le quali furono bene indicate da Aristotile. Questi in effetti notò che il senso è limitato al particolare, ma l'intelletto si eleva all'universale. Quindi soggiunse, che essendo l'universale sempre presente al pen-

siero, nell'atto che per le sensazioni vi è uopo degli obbietti sensibili; « è nella potestà dell'intelletto il pensare, ma non è nella potestà del senso il sentire » (1). Avverti, che « il senso dei proprii obbietti è sempre vero (lo che dee intendersi in quanto esso compie l'ufficio a cui è addetto), ed appartiene a tutti gli animali; ma il ragionare può incorrere nel falso, nè ad altri può convenire che a quelli che hanno ragione » (2). Da ultimo perchè non si fosse creduto che l'intelletto passivo avesse nulla di comune col senso, osservò che *sensus non potest sentire post vehementer sensibile, ut sonum post magnos sonos; sed intellectus cum intellexerit aliquid valde intelligibile, nihilominus intelligit inferiora, immo etiam magis* (3).

87° Illazione che ne scende in rapporto alla natura mista dell'uomo — Dietro le addotte differenze ognuno è in grado di comprendere e di valutare la vera dottrina di Aristotile in rapporto all'anima. Secondo lui: *Anima est essentia quae in ratione consistit* (4). Senza aggiungere altro si può dunque ritenere, che per questa parte fra Platone e Aristotile vi è completa uniformità (§ 13).

Le esagerazioni di alcuni platonici portarono a risguardar l'uomo quasi uno spirito relegato in un corpo, o quasi intelligenza servita dagli organi (5). Vedute esclusive in un opposto senso potettero farlo risguardare come la più perfetta fra le scimmie. Noi riteniamo l'antica definizione dell'uomo come « animale ragionevole »; ma se dovessimo mutarla in quanto alla forma, poichè non se ne può alterare il contenuto, non troveremmo altra da adottarne, che quella suggerita dallo storico romano che scrisse: *Nostra omnis vis in animo et corpore sita* (6). Stando a ciò diremo dunque che l'uomo è « personificazione individua di una vita animale e spirituale » (7).

(1) *De anima*, II, 5.

(2) *Ivi*, III, 3.

(3) *Ivi*, III, 5.

(4) *Ivi*, II, 1.

(5) *Quid enim sumus homines, nisi animae corporibus clausae?* (Arnob. *Adv. gent.* II).

(6) *Sall. Cat.* 1.

(7) Colla detta espressione di « personificazione individua » non ho inteso denotare che la « persona individuale » in senso psicologico, cioè l'unione della vita animale e spirituale in un solo individuo. Che se poi l'uomo stesso si considera come soggetto a doveri, si ha la persona morale; e se risguardasi eziandio come subbietto di diritti si ha la persona giuridica.

SEZIONE III.

DELLA MATERIA COGNITA.

CAPITOLO I.

Della materia cognita in generale.

88° Classificazione delle conoscenze secondo i loro elementi — Alorchè esponemmo la divisione logica delle idee, facemmo notare che in fuori di essa vi ha anche quella che si riferisce agli elementi della conoscenza (§ 17). Tali elementi furono chiamati *Κατηγορίαι* da Aristotile, e a differenza dei *predicabili* vennero dagli scolastici detti *predicamenti*. Essi sono dieci, cioè: 1° la sostanza, *η ουσια*, come uomo, pianta; 2° la quantità, *το ποσον*, come di un cubito, di due cubiti; 3° la qualità, *ποιον*, come bianco, buono; 4° la relazione, *προς τι*, come uguale, doppio; 5° il luogo, *που*, come al Liceo, nella piazza; 6° il tempo, *ποτε*, come ieri, domani; 7° la situazione, *καθου*, seduto, in piedi; 8° il possesso, *εχου*, ricco, armato; 9° l'azione, *ποιου*, pesante, ardente; 10° la passione, *πασχου*, tagliato, bruciato (1).

Noi dopo aver parlato dei due requisiti della conoscenza riposti nelle operazioni conoscitive e nel subbietto conoscitore, dobbiamo occuparci della *materia cognita* nel più largo senso, ovvero degli obbietti i quali o *preparano* o *costituiscono* o *spiegano* la conoscenza.

Fra gli elementi i quali costituiscono la conoscenza, debbonsi annoverare tutte quelle nozioni elementari, ovvero *prenozioni*, le quali sono presupposte dai nostri giudizi e formano oggetto di semplice percezione. Tale in primo è la sostanza, cioè l'essere presupposto dai giudizi primarii o come soggetto di inesistenza o come soggetto di predicazione. Tali sono in secondo le maniere tutte di essere, siano patenti o dedotte, cioè qualità, azioni e relazioni,

(1) *Præd.* I, 3.

presupposte dai giudiziî qualificanti siano immediati o mediati, imperocchè tanto quelli che questi non possono che attribuire a un subbietto alcuna di tali determinazioni e non altra.

Alla produzione di detti elementi di conoscenza concorrono la natura da una parte e lo spirito dall'altra; la prima perchè ci dà soggetti determinati da speciali modi, siano qualità, atti o rapporti; il secondo perchè si fa a percepire o il subbietto separatamente dai modi, o questi dal subbietto, per poi ricomporli nel pensiero mediante i diversi giudiziî. Per tal ragione noi possiamo dire che i prefati elementi hanno una natura *mista*.

Ma hanno una natura *empirica* le qualità sensibili, come colori, suoni ecc., non che l'estensione e la successione, perchè essi non possono essere resi semplici dall'intelletto senza esser distrutti. E sono affatto *puri* i principii razionali, come quelli che hanno un valore indipendente dalla esperienza, e però essendo necessarii non solo precedono i fenomeni sensibili, ma possono darne la ragione e la spiegazione.

Da ciò apparisce come tutti gli elementi i quali o preparano o costituiscono o spiegano la conoscenza delle cose, cioè la universale materia di questa, deve essere classificata secondochè o è *empirica* o *mista* o *pura*.

89° Che gli elementi empirici siano modi di nostra sensibilità — Primamente le qualità sensibili, come colori, suoni, sapori, odori, non sono che affezioni sensitive. Or queste non ponno trovarsi in fuori del soggetto senziente. In confermazione di che si dee porre distinzione fra le cause delle sensazioni e le sensazioni stesse. Così causa della puntura è l'ago, della scottatura il foco. Però nè l'ago o il foco sono in noi, nè il dolore della puntura o scottatura è fuori di noi. Nella guisa stessa vi ha in natura i corpi saporiferi, odoriferi, e quelli che producono suoni e colori; ma nè sapori, nè odori nè altre sensazioni ponno trovarsi fuori del palato, delle nari, delle orecchie e degli occhi, o della cute. Supporre il contrario varrebbe lo stesso che attribuire affezioni sensitive a soggetti non capaci di esse.

Un'altra prova che viene in confermazione della medesima verità, desumesi da che le dette qualità sono relative e dipendenti dallo stato degli organi sensorii. Un'atmosfera di mezzana temperatura sembra calda a chi ha le membra irrigidite dal freddo, e

fredda a chi uscisse da luogo caldo. Così, spesso la intensa fame accresce il sapore delle vivande, mentre la sazietà, un catarro, uno stato febbrile generano nausea per la vivanda stessa, e la rendono scipida o amara. I colori sono adombrati di tinta gialla per gli occhi degli itterici, e i suoni sembrano fiochi e discordi per le orecchia comprese da reuma. Or tutto ciò che importa, se non che le dette qualità prendano forma nei nostri organi sensorii, e quindi che siano reali in noi, ma fenomeniche nei corpi?

90° Continuazione — Nè altro dee dirsi della estensione continua. Se in effetti i primi componenti dei corpi fossero composti, essi potrebbero coincidere fra loro. Ma poichè i detti primi componenti sono semplici, essi non pouno avere limiti comuni, nè produrre reale estensione. Segue da ciò che ad onta vi siano in natura delle forze moltiplici le quali agiscono e si resistono, fra loro, pure l'estensione non sia che fenomenica. Nè da altro può derivare l'illusione nostra nello apprendere come continui i detti complessi di elementi discreti, se non dal sentirli simultaneamente nella loro unione, cioè in modo confuso; non essendo i nostri sensi atti a raggiungerli in distinto, cioè quali sono divisamente in sè stessi.

Mostreremo in appresso che i primi componenti ovvero principii dei corpi siano semplici, 1° perchè essi contengono la condizione di ciò che è moltiplice, 2° perchè non possono risultare di più modi nè di più sostanze, 3° perchè bisognerebbe ammettere la divisibilità all' infinito (130). Per ora non siamo nel caso di dire altro, se non che i detti componenti benchè semplici pure essendo forze attive e resistenti, possono non solo costituire quei tutti che chiamiamo corpi, ma possono produrre in noi oltre ai fenomeni delle qualità sensibili, anche quello della estensione.

Finalmente anche la durata è uno dei fenomeni della nostra vita sensitiva, il quale ha uno speciale rapporto colla nostra facoltà di immaginare. Non già che non esistessero gli esseri mutabili. La durata, in quanto risulta del passato, del presente e dell'avvenire, è quella che non esiste se non in seguito della nostra immaginativa, poichè il passato e l'avvenire, appunto perchè tali, non sono, e se non sono essi nè meno la durata, nel modo in cui l'apprendiamo, può dirsi che esista al di fuori della nostra facoltà di immaginare.

Quindi gli elementi empirici, preliminari della conoscenza, le qua-

lità corporee, dico, lo spazio ed il tempo, assumono esistenza e forma nelle facoltà sensitive dell'uomo. Se poi i detti elementi esistono anche come condizioni di un pensiero oggettivo, costituendo in certo modo la parte immaginativa di esso, è problema per la filosofia acroamatica (127).

91° Che gli elementi misti siano percepiti dall'intelletto, ma dati dalla natura — Fra gli elementi misti quello che è presupposto dagli altri è l'*essere reale*, il quale trovasi affermato da tutti i giudizi primarii, coi quali pensiamo come esistenti noi stessi e gli oggetti che ci circondano. È necessario però avvertire, che l'essere reale può prendersi in un doppio senso. Nel primo, che è più universale, si adopera a significare, così la sostanza, come la qualità, l'azione e la relazione: onde insegnava Aristotile, potersi l'essere predicare di tutte le categorie. Nel secondo senso più proprio, che è quello ora inteso da noi, l'essere dinota però la sola sostanza, atteso che tutti i modi non hanno l'essere, se non in quanto sono nella sostanza che ne forma la base o il sostegno: per la qual cosa diceva pure Aristotile che il primo essere è quello che dinota la sostanza, la quale ha su le altre categorie la priorità di natura e di ragione (99).

Intanto l'esser sostanza importa sostenere delle qualità o produrre delle azioni, lo che vuol dire essere un'energia sostenitrice e produttiva. E poichè l'*io* è appunto una sì fatta energia, e non altrimenti lo sono anche gli oggetti che agiscono sopra di noi, ne segue che gli esseri reali siano un dato di fatto. Tuttavolta poichè l'elemento della sostanza è in sè semplice, così non può essere appreso che per virtù di un atto analitico dell'intelletto. Quest'atto è quello della percezione primaria o sostanziale, che mediante una primitiva affermazione addivene giudizio costitutivo (§ 14).

92° Continuazione — Un altro elemento misto si trova nel *modo* di essere, ovvero in tutto ciò che determina un essere come che sia. Niuna determinazione poi può trovarsi o concepirsi negli esseri, se non sia o una qualità, o un atto o rapporto reale, o una relazione logica. Chiamo qualità ciò che conviene ad un essere, come a subbietto d'inerenza; dico atti o azioni quei modi, che dipendono dall'essere, come dal principio che li produce; e serbo il nome di relazioni logiche a quelle proprietà che scorgo negli esseri, sem-

prechè li confronto tra loro, e li pongo in vicinanza nel mio pensiero.

Or poi, essendo ciò che esiste determinato, si dee convenire che anche i modi sono un dato di fatto per noi. Salvochè per apprenderli distintamente deve intervenire l'azione analitica dell'intelletto. Tal'è l'opera della percezione modale, la quale viene completata dai giudizi qualificanti.

93° Che i principii puri siano apprestati dalla sola ragione—Poichè l'esperienza non presenta che fatti, mentre i principii puri sono necessari, enunciando non solo ciò che è, ma ciò di cui l'opposto è impossibile, vedesi che essi nulla ricevono dalla esperienza. Invece posta una verità di ragione, ben si può da essa desumer luce per rischiarare e spiegare gli stessi dati sperimentali.

Però fra tutti i principii di ragione, ve ne debbono essere alcuni i quali siano evidenti da sè, perchè se nella serie delle dimostrazioni non si giungesse a tali principii, le dimostrazioni andrebbero all'infinito. Ma in tal caso non essendovi alcun principio evidente, non vi sarebbe dimostrazione (109).

Nella parte acroamatica vedremo come a spiegare l'origine e la natura delle cose debbasi invocare il principio razionale, che ogni pensiero richiede ed implica l'unità del subbietto pensante, sì che nè un sol giudizio è possibile nè una sola idea, sia anche quella del più semplice dei poligoni, cioè di un triangolo, se non si ammetta la metafisica semplicità della mente. Tal principio può essere enunciato colla formola « ogni pensiero importa pluralità nella unità », cui corrisponde l'altra « non vi ha ideato senza ideante » (117).

Intanto questo stesso principio è subordinato all'altro, che posta alcuna cosa debbasi porre tutto ciò che la costituisce, e debbasi escludere dalla stessa tutto ciò che con essa ripugna. Questo pronunciato nel primo caso prende nome di principio di identità, nell'altro di principio di contraddizione. L'uno si esprime colla formola « A è A », l'altro colla formola « A non è non A ». Ma ambo sono evidenti da sè, perchè posto A non solo devesi includere ciò che la costituisce, ma devesi escludere ciò che la distrugge.

Fatto questo sommario quadro della parte materiale della conoscenza, conviene specificare quei punti che hanno in esso maggiore importanza,

CAPITOLO II.

Degli elementi empirici della conoscenza in particolare.

94° Della differenza fra le qualità primarie e secondarie dei corpi— Quel che distingue, secondo Locke, le qualità primarie dalle secondarie dei corpi, sta in ciò che « le idee delle qualità primarie rassomigliano a queste qualità, nell'atto che le idee delle qualità secondarie non corrispondono ad esse in alcuna maniera » (1). Reid il quale rifiuta la detta differenza, parmi che non la renda più chiara con dire, che « i nostri sensi ci danno una nozione diretta e distinta delle qualità primarie, facendoci conoscere in che esse consistano; in vece di che la nozione fornitaci delle qualità secondarie è oscura e puramente relativa » (2). Il vero è, che per qualità primarie si è inteso dinotar sempre quelle che sono reali ed obbiettive nei corpi, esistendo in essi a prescindere dai nostri modi di sentirli; e per qualità secondarie si son volute dinotare tutte quelle altre, che non esistono negli oggetti presi in sè stessi, ma sì negli oggetti in quanto sono appresi da noi: onde esse, benchè richiedessero la presenza di qualche cosa sensibile, pure non esistono in fuori del subbietto senziente. Perchè poi queste derivano dalle prime, sono state dette *secondarie*; laddove il nome di *primarie* sembra attribuito a quelle, poichè lungi dall'essere posteriori ad alcuna diversa proprietà, può dirsi anzi che costituiscano l'essenza stessa dei corpi. Non di meno più propriamente si potrebbero chiamar le prime *obbiettive* o *reali*, e *subbiettive* o *fenomeniche* le seconde.

95° Quali siano le qualità primarie dei corpi — Serve di norma a questa analisi il principio, che « tutte quelle proprietà le quali vengono apprese negli obbietti mercè del tatto, qual senso così universale che particolare (cioè in quanto si trova congiunto alle altre sensazioni o in quanto forma un senso a parte), debbono riconoscersi obbiettive e reali nei corpi ». La ragione di tal principio è,

(1) *Essai sur l'Entend. hum.* Liv. II, Ch. VII.

(2) *Essai sur les Facultés de l'Espr. hum.* Tom. I, Sez. II, Ch. XVII.

che fra le sensazioni esteriori il solo tatto considerato nei due modi suddetti, include la duplice relazione col soggetto e coll' oggetto insieme. La prima consiste in una semplice immutazione che provasi negli organi nostri sensorii, la seconda è posta nell' apprendere qualche cosa di esterno, che agisce sul corpo proprio e lo modifica. Or poi, se ogni azione di un corpo esterno sul proprio, purchè sia sentita da noi, dà luogo al tatto, come senso 'sia universale o particolare; ne viene che il tatto è propriamente quello, che insera la doppia relazione soggettiva ed oggettiva, e che congiunge l' uomo colla esterna natura (1). Onde tutte quelle proprietà che si manifestano nella relazione obbiettiva del tatto, si debbono a buon diritto confessare obbiettive e reali nei corpi.

Colla scorta di sì fatto principio, possiamo fra le qualità primarie noverar le seguenti.

1° Per la coscienza sappiamo, che la sensazione del tatto, universale o particolare, si manifesta come una nostra affezione passiva, al termine dell' azione dei corpi esteriori; ovvero come un modo di essere del soggetto senziente, legato all' azione degli oggetti sentiti. Dunque i corpi sono degli agenti, ovvero dei principii di azione, cui i moderni dietro Leibniz sogliono chiamare anche *forze*. E poichè lo stesso intimo senso ci attesta, che questi principii di azioni o forze da noi sentite son più, perciò la *moltiplicità delle forze* deve aversi come una qualità primaria ed obbiettiva dei corpi.

2° La medesima sensazione del tatto, poggiata sulla coscienza, e considerata nel suo rapporto oggettivo, ci attesta pure, che dette forze moltiplici sono spesso in tanta unione, che fra dati termini non si trovi alcun punto in cui più o meno non siavi una resistenza, ovvero qualche forza che operi. Sicchè la *contiguità* delle forze, devesi in secondo riporre fra le qualità primarie delle sostanze corporee.

3° Se poi queste sostanze corporee resistono alla reazione nostra e degli altri corpi, sicchè giunte a dato segno, non cedono

(1) Mancando in effetti il tatto come senso universale, neppure le sensazioni speciali dei colori, suoni, sapori, ecc. potrebbero aversi più; poichè donde derivano esse, se non da una impressione di corpo esterno? e che cosa è questa impressione, prodotta sul corpo nostro sensitivo, se non una affezione tattile, comunque al volere sopporre finissima?

di vantaggio a qualsivoglia sforzo e violenza che si faccia contro esse; ben si vede, che i corpi sono impenetrabili, e quindi che la *impenetrabilità* sia anch' essa una reale proprietà dei medesimi.

4° Stante che i corpi sono aggregati di forze molteplici, contigue fra loro, ed impenetrabili; ne avviene altresì, che essi debbono essere circoscritti da limiti, e figurati: laonde la *configurazione* va pure fra le qualità obbiettive dei corpi.

5° Come i limiti sono alterabili, o per aumento, o per diminuzione, o per trasposizione di parti; e come in questo è riposta la *divisibilità* non che la *mobilità*; vengono così queste ancora a prender luogo fra le qualità primarie comprovate dalla relazione oggettiva del tatto. Dalle quali cose emerge, che la molteplicità delle forze e la loro contiguità, non che l'impenetrabilità, la configurazione, la divisibilità e la mobilità, siano tutte proprietà reali ed oggettive dei corpi. E ne segue pure, che se l'estensione si prende nel senso improprio di aggregazione di più sostanze contigue, che formino un tutto impenetrabile, figurato, divisibile e mobile (cioè quasi estensione discreta); sia senza dubbio anch' essa obbiettiva, ed esistente nei corpi a prescindere dal nostro modo di apprenderli. Non può dirsi lo stesso però della estensione continua che è un fenomeno della visione.

Raccogliendo ora il frutto della eseguita analisi, con riunire le mentovate qualità primarie dei corpi; siamo nel grado di perfezionare la definizione di questi, e di presentare una idea che corrisponda alla loro oggettiva natura. Adunque i corpi oggettivamente considerati si debbono dire, « aggregati di forze molteplici, che son contigue fra loro, e compongono un tutto impenetrabile, limitato, divisibile e mobile ».

96° **Conseguenza delle cose dette** — Adunque tutte le qualità secondarie, non che lo spazio e la durazione hanno un valore in quanto suppongono le mentovate qualità primarie, ma in sè stesse sono fenomeniche, cioè modi della nostra facoltà di sentire e come tali esistenti in noi stessi.

È un fatto poi degno di nota, che di detti elementi sensitivi si impossessa la nostra immaginazione, in modo che non solo li ritiene, ma può anche comporli con quei diversi atti di sintesi immaginativa di cui si veggono i risultati nel campo delle arti indu-

striali, meccaniche e belle. Che anzi è da avvertire che sotto il potere della immaginazione, per quanto le qualità sensibili secondarie crescono nella intensità, per tanto lo spazio ed il tempo crescono per la estensione e per la durata. Perciò il Kant considerò lo spazio ed il tempo come necessari ed universali. Tuttavolta egli errò quando in vece di dichiararli semplici fenomeni della sensibilità, li definì come *visioni a priori*.

CAPITOLO III.

Degli elementi misti della conoscenza in particolare.

97° Delle dodici categorie di Kant — Poichè abbiamo al termine del precedente capitolo fatto cenno delle due visioni *a priori* di Kant, giova qui mentovare quali siano quei concetti elementari che lo stesso filosofo a simiglianza di Aristotile chiamò *categorie* (88).

Or la via seguita da Kant per determinare simili categorie, fu quella che gli venne suggerita dalla differenza dei giudizi secondo la *quantità*, la *qualità*, la *relazione* e la *modalità*. Ciascuna di queste forme contiene in effetti tre modi sotto di sè, secondochè anche noi abbiamo fatto notare (36 e 37). Intanto consistendo i giudizi in taluni atti sintetici coi quali si riduce ciascuna idea sotto un concetto più alto, cioè più generale (come quando si dice « l' uomo è animale », « l' animale è senziente »), ne deriva che i dodici modi appartenenti alle quattro indicate forme, debbano porre capo in taluni concetti universali, forme originarie, ma subbiettive del proprio intelletto, poste da questo negli obbietti alla occasione delle affezioni sensitive, ma non desunte da alcun dato obbiettivo. Or poi dette forme son così fatte. In rapporto alla quantità, per concepire un obbietto o come uno, o come parte di un tutto, o come un tutto, dobbiamo avere i concetti dell' *unità*, della *multiplicità*, della *totalità*. Quanto alla qualità, ci conviene rivestire le cose, o del concetto di *realità* pei giudizi affermativi, o di quello di *privazione* pei negativi, o di quello della *limitazione*, come si ha nei giudizi indefiniti. Per la relazione, acciò nei categorici si possa pensare il rapporto tra predicato e subbietto, dobbiamo innanzi avere il concetto di *sostanza* e *qualità*: se poi

condizionalmente noi pensiamo il rapporto dell' attributo col subbietto , allora , poichè la condizione e il condizionato sono in rapporto mutuo come di causa e di effetto , perciò deve precedere il concetto di *causalità* ; e quando in fine pensiamo il rapporto in modo disgiuntivo , noi dividiamo il predicato nei suoi membri, senza indicar quale di essi convenga al soggetto, o pure lasciamo fra loro una tale mutuaione , che tutti esclusi se ne pone uno , e posto un di essi si escludono i rimanenti ; di sorta che passi fra essi una relazione reciproca , pari a quella che intercede fra più agenti , che vengono in collisione di forze tra loro. Kant inferisce da ciò , richiedersi pei giudizi disgiuntivi il concetto *a priori* di *reciprocanza*. Rimane la modalità , per le cui specie di giudizi , o necessari , o contingenti , o possibili , secondo il detto filosofo debbonsi ammettere anche *a priori* i concetti di *necessità* , *contingenza* e *possibilità*.

98° Che gli elementi misti della conoscenza siano un dato di fatto— Come le visioni dello spazio e del tempo sono per Kant forme *a priori* della sensibilità , così le indicate categorie sono forme *a priori* dell' intelletto. Questo intanto è facoltà di giudicare , e i giudizi sono atti sintetici i quali presuppongono un' anteriore materia: materia che è apprestata appunto dalle visioni pure e dagli elementi puri suddetti. L' intelletto perciò è quello che nella dottrina di Kant costruisce il mondo visibile , formando gli schemi , le immagini e gli obbietti dello stesso , secondo le leggi della propria natura.

Si fatta dottrina ha preso nome di *criticismo* o di *trascendentalismo*. Ma noi manteniamo contro di essa , che come l' unità dell' *io* è un dato immediato della coscienza , così la molteplicità degli oggetti , che costituiscono il mondo esterno è un dato immediato della esterna sensibilità. E poichè questa sensibilità costituisce essa stessa l' oggetto della coscienza , perciò la coscienza forma il fondamento mediato della realtà dei fatti estrinseci.

A tale proposito adunque si rifletta , come posta la testimonianza della coscienza non possa negarsi l' esistenza delle sensazioni in noi. Intanto ogni sensazione è legata ad un soggetto senziente da una parte , ad un oggetto sentito dall' altra. Essa , in altro modo , è un fatto complesso nel quale vi è l' *io* come termine passivo , il *non io* come termine attivo , cioè non solo come oggetto , ma anche come causa

delle modificazioni o affezioni passive dell' *io*. Posta adunque la sensazione devesi ammettere tanto l' uno quanto l' altro dei detti due termini : negarne uno sarebbe quanto negare la sensazione stessa. Dunque gli oggetti estrinseci sono un dato della esterna sensibilità, e non già un prodotto degli atti sintetici del nostro intelletto. Perchè altro è ideare i corpi, altro il sentirli. Le pure idee dei corpi possono essere un prodotto dell' attività del pensiero, come i disegni concepiti da un architetto, o gli oggetti creati dalla fantasia dei poeti. Ma i corpi sentiti, i quali sono presenti a noi e ci modificano passivamente, non sono che un dato di fatto attestatoci dalla esperienza esterna, la quale essa stessa riposa sul dato intimo della coscienza.

Segue da ciò che gli elementi misti della conoscenza, se da una parte richieggono gli atti intellettivi prodotti da noi, dall' altra sono forniti a noi da un ordine di cose oggettivo e reale.

99° Dell' essere reale — È necessario avvertire che l' essere reale può assumersi in un doppio senso. Nel primo si adopera a significare tutto ciò che è dato a noi, ovvero che è pensato perchè esistente, anzichè essere esistente perchè pensato. Quindi esso dinota così la sostanza, come la qualità, l' azione, la relazione: tanto che Aristotile diceva potersi l' essere predicare di tutte le categorie. Nel secondo senso più speciale l' essere dinota però il solo subbietto, atteso che tutte le determinazioni non hanno l' essere se non in quanto sono nel subbietto che ne è il sostegno: per la qual cosa Aristotile stesso diceva, che il primo essere è quello che dinota la sostanza, la quale ha sulle altre categorie la priorità di natura e di ragione (§ 91) ⁽¹⁾.

Adunque il 1° modo fra tutti più universale di concepire gli obbietti offerti dalla esperienza, quello è di pensarli tutti in comune come quelli che hanno un essere reale, ovvero un' attualità data al nostro pensiero e indipendente da esso. E che in vero il concetto della realtà o attualità delle cose, sia fra gli altri il più universale che possa convenire agli obbietti della esperienza; convincesi da che, se per poco si astragga ulteriormente da esso, in luogo di rinvenirsi alcun altro più ampio concetto di enti reali, non si ritrova in vece che la negazione ed il nulla di ogni reale entità.

(1) *Metaphysic.* VII, 3.
MELILLO—Fil.

Ma in 2°, discendendo dal sommo di detta universalità, suole la mente umana dispartire in varie classi gli esseri della natura, a seconda che li scorge uniformi tra loro e diversi dagli altri in talune proprietà. Quindi la differenza degli esseri viventi dagli inorganici, degli animali dai vegetabili, degli uomini dai bruti.

Per 3° in fine, noi pensiamo i singoli oggetti della esperienza, quasi subbietti individuali dotati d'individuali modi, ovvero quasi subbietti modificati in concreto, nella cui idea entrano gli elementi sì della sostanza, che delle sue affezioni in particolare.

100° Dell'essere ideale — Se l'essere reale, come si è detto, è quello che è dato a noi, ed è pensato perchè è, non viceversa, chiamasi essere *ideale* ogni cosa la quale è posta dal pensier nostro, è perchè pensata, nè può separarsi dallo stesso pensiero.

Salvochè nel detto genere si debbono distinguere due specie di esseri ideali, imperocchè altri sono di fantasia, altri d'intelligenza. Vanno tra primi tutti quegli esseri fantastici, che la favola dapprima compose, e poscia i poeti e i pittori trattarono; fra gli altri sono le figure e i numeri delle matematiche. Ambo queste specie di esseri ideali hanno in comune il prescindere affatto dalla realtà obbiettiva di ciò che rappresentano: ambo non significano che meri concetti del proprio pensiero. Ma distingue la prima classe il rivestire le specie di tutte le qualità sensibili, siccome idee che offrono le immagini dei corpi, e quindi serbano le apparenze e di figura, e di colore, e di moto, e spesso anche di suono e di quanto altro suole rivestire gli obbietti sentiti; a discrepanza di che gli esseri ideali della seconda classe non presentano che la nuda quantità delle cose (o estensione o numero), dispogliata ed astratta da tutte le altre affezioni sensibili.

101° Che cosa intendasi per possibile, e come ce ne formiamo l'idea — A molti è sembrato non esservi differenza fra l'essere ideale e il possibile, dicendo, che a pensare alcuna cosa come possibile, basta fingerla idealmente nel proprio pensiero, senza includervi verun rapporto cogli obbietti reali.

Egli è un fatto che per formarci la nozione di un ente ideale, è sufficiente che colla fantasia o coll'astrazione compongasi internamente un concetto o un fantasma qualsiasi. Ma che vuol poi significare, che una cosa qualunque sia possibile? La parola stessa

lo esprime. Possibile vuol dire cosa che *può essere*, che può venire all'atto, comechè non sia di presente, e non sia stata, nè sia per essere mai. Sicchè per concepire una cosa come possibile, conviene 1° aver l'idea di qualche cosa, 2° confrontarla con l'idea di esistenza, 3° giudicarla compatibile con essa, ovvero capace a riceverla. Dal che si vede, come condizione primaria del possibile sia, che alcuna cosa possa idearsi, cioè che non risulti di attributi repugnanti a vicenda, quale saria la parte eguale al tutto, ecc. Ma certo nell'ideare semplicemente una cosa, non ci entra punto che ella si pensi come capace di divenire reale. Sicchè in breve, il poter ideare una cosa qualsiasi, e il giudicarla compatibile con l'idea di una obbiettiva realtà, sono i due passi necessari a spiegar l'idea del possibile. I metafisici sogliono appellarlo *intrinseco* od *assoluto*, perchè consta di attributi che possono stare insieme fra loro. Distinguono poi da esso il possibile *estrinseco* o *relativo*, il quale importa l'esistenza di una causa, che abbia forza bastevole a far essere in realtà ciò che si era concepito in pensiero. Dal che comprendesi, alcuna cosa poter essere intrinsecamente possibile, senza che lo sia estrinsecamente in rapporto ad una causa finita (giacchè per l'infinita la possibilità relativa uguaglia l'assoluta). Non così però alcuna cosa può essere estrinsecamente possibile, senza che lo sia intrinsecamente: mentre una cosa ripugnante a sè stessa è un assoluto nulla, e comè tale non può diventare esistente.

102° Dell'impossibile — L'impossibile distinguesi ancora in *assoluto* o *intrinseco*, e in *relativo* od *estrinseco*. Chiamasi assoluto impossibile, quello che consta di attributi i quali a vicenda si escludono, con cui si pone e toglie lo stesso, e che però non può essere nè ideato nè fatto: Dicesi poi impossibile relativo, ogni cosa che ad outa sia possibile in sè stessa, e possa essere prodotta dalla causa infinita ed universale, pure non può essere attuata dalla tale o tale altra causa particolare e finita.

Dopo questo è agevole l'avvertire, che l'impossibile intrinseco debba esserlo ancora estrinsecamente, e rispetto ad ogni causa o finita o infinita. Di vero, tra le cose nelle quali vi ha intima pugna e contrarietà, tentano, per modo di esprimermi, riunire insieme l'essere e il non essere: lo pongono e lo tolgono nell'atto stesso; nè però producono altro, che un zero rimasto dal sottrarre un numero

da un numero uguale. L'essere intanto e il non essere distruggono sè stessi, e sono un nulla assoluto, cioè tanto per lo pensiero, quanto per la realtà. L'assoluto nulla non può venir posto da niuna forza, e molto meno dalla infinita, cui, se agisce, conviene massimamente il produrre alcuna cosa, e non punto il far restare vuota di effetto la sua azione. Perlochè l'impossibile intrinseco non può esser prodotto da nessuna potenza. Ma è ben chiaro al contrario, che dall'essere alcuna cosa estrinsecamente impossibile, per qualche potenza finita, non ne segue per questo che debba essere impossibile anche intrinsecamente, o pure in rapporto ad una infinita virtù.

103° Degli attributi dell'essere — Ogni cosa che determini o circoscriva un essere come che sia prende nome di *modo*. Tutti i modi poi debbonsi ridurre alle qualità, agli atti o rapporti reali, ed alle relazioni logiche.

Fra le qualità prendono luogo il proprio e l'accidente (§ 26). Il *proprium* della scuola è appunto l'attributo, ovvero ciò che è inseparabile dalla natura o essenza di un essere.

La filosofia non può occuparsi degli attributi speciali delle cose, ma solo degli universalì. Tali poi sono l'*uno*, il *vero*, il *bene*, il *bello*.

« L'unità secondo Aristotile, come avverte il Michelet, ha tante accettazioni quante l'essere, di sorta che la ricerca dell'unità è quella dell'essere coincidono » (1). Vi ha poi tre specie di unità, la metafisica detta propriamente semplicità, la fisica, ovvero unità di aggregato, e la logica, cioè unità di generi e di specie. Opposta alla unità è la molteplicità. In questa consiste il numero il quale dee definirsi come l'unione di due o più unità.

La verità nel senso metafisico si ha quando un'essere corrisponde alla sua idea archetipa, realizzando in sè tutti i caratteri di questa, di modo che appartenga in effetti e non mostri solo di appartenere, alla data forma, sia generica o specifica, cui si riferisce (§ 51). Poichè non è dato a noi il conoscere sempre l'essenza delle cose, possiamo dire in generale che la verità consista nel complesso di quegli attributi pei quali una cosa è tale piuttosto che altra.

La bontà può anch'essa essere risguardata quale un'altro attri-

(1) *Metaph. d'Arist. Ch. II*, p. 174 (Paris 1836).

buto generalissimo., il quale si trova negli esseri considerati o in sè stessi o in rapporto a noi. Di qui la differenza tra i beni assoluti e i relativi. Questi non sono menochè gli esseri stessi in quanto influiscono sopra di noi, o per qualche esterno vantaggio di fortuna, di onore, di comodo, o per quello interesse puro ed interno, che destano nelle facoltà nostre, sublimandole in qualsivoglia modo, perfezionandone l'esercizio od appagandole. Così pure, dall'altra parte, non è per noi male, se non tutto ciò che ci è di detrimento, o che ripugna almeno internamente colle potenze dell'anima. Ma niun conto avuto di ogni influenza che le cose si abbiano sul nostro essere, possiamo esclusivamente considerare in esse il complesso degli attributi che le costituiscono, o pure che accompagnano la loro natura; chiamando beni assoluti, o entitativi, tutte quelle cose che hanno gli attributi proprii dell'essere loro, e mali entitativi o assoluti le sole deficienze degli attributi medesimi. Or poi, stante che tutte le cose debbono sempre avere alcuna qualità, come quelle che non possono essere indeterminate; ed essendo pure che ove di ogni qualità fossero prive, dovrebbero tuttavia possedere l'essere, che è il fondamento di ogni perfezione; ne viene che, in detto senso, tutti gli esseri siano dei beni, ovvero, a dirla in astratto, abbiano una entitativa bontà.

Frattanto l'unità, la verità, la bontà concorrendo in un essere producono quale ultimo attributo di esso, il bello. Di vero la più adeguata idea del bello non può trovarsi che nella triplice armonia di un essere con sè stesso, colla natura, coll'uomo. Or l'armonia delle parti di un essere fra loro e la loro coordinazione ad un fine, è unità. L'armonia di un essere colle leggi della natura e colle idee o forme primigenie del pensiero, è verità. L'armonia finalmente di un essere colle facoltà sensitive ed intellettuali dell'uomo, è bontà. Così il bello si offre quale splendido risultato di tutti i descritti attributi. Che ove lo si volesse ridurre ed elevare ad un sol concetto, questo non potrebbe essere che quello stesso dell'armonia presa nella complessiva significazione ora indicata.

104° Delle azioni — Per *azione* non vuolsi altro intendere, tranne che un modo o una determinazione prodotta dall'essere medesimo al quale appartiene. Tolta la determinazione prodotta, l'energia mancherebbe di efficacia, cioè non sarebbe energia, nè però si a-

vrebbe azione. Se poi l'azione stessa derivasse da principio esterno, o da aliena energia, neppure potria dirsi che quell'essere agirebbe, dovendosi anzi confessare passivo, perchè ricevente in sè il termine di una estrinseca forza: onde, ad esempio, se in una serie di esseri A muove B, e questo C, l'azione non è nè in C nè in B, ma nella sola A che ha il principio di azione in sè stessa.

A tal proposito si badi, come il nome di causa si assuma dai filosofi in doppio senso. In un senso largo dinota tutto ciò che influisce comunque nella produzione di alcuna cosa; in un altro senso più proprio, indica il principio stesso che colla sua forza produce un effetto qualsiasi.

Fra le cause impropriamente dette, prendono luogo 1° la *materiale*, per la quale si intende il subbietto su cui si opera per prodursi un effetto, come è il marmo per lo statuario; 2° l'*istrumentale*, consistente in quel mezzo o strumento di cui, ad esempio, lo statuario stesso si avvale per ricavare dal grezzo marmo una statua; 3° l'*occasionale*, la quale inabile alla produzione di un dato effetto, presenta tuttavia l'agio e l'incitamento ad agire e produrlo; 4° la *finale*, riposta nel motivo o nel fine che sta innanzi al pensiero dell'agente, e gli serve di scopo all'azione.

Ma la causa propriamente detta non è che la *efficiente*, per la quale si vuole intendere l'essere stesso che agisce per interna virtù. Perciò in ogni causa efficiente si deve trovare, 1° la potenza attiva, ovvero il principio dell'azione, 2° l'azione stessa la quale non è che l'esercizio di detto principio. Risponde poi alla causa efficiente l'*effetto*, per lo quale genericamente intendosi, tutto ciò che è prodotto dall'agente, ovvero da un principio attivo: per la qual cosa l'effetto toglie nome altresì di termine dell'azione.

Dopo ciò si entri a considerare la varia natura delle azioni. Avviene alle volte, che dall'attività di una cosa derivi cangiamento in un'altra diversa, la quale non fa che ricevere il termine di quell'azione. In simil caso l'effetto non è che una passione, ovvero un cangiamento di alcuna cosa, prodotto da un agente esteriore. Or poi la capacità che ha un essere di patire un cangiamento in virtù di esterno principio, viene appellata *potenza passiva*; mentre l'azione stessa la quale produce il cangiamento in un essere diverso da quello che agisce, toglie nome di *transcunte*.

Succede però in altri casi, che l'azione non produce veruna mutazione negli obbietti esteriori, limitandosi unicamente a cangiare in qualche modo l'esistenza dell'agente medesimo; come quando rifletto e giudico senza dir parola. In questi ed altri simili casi, l'azione non avendo alcun termine esterno al subbietto che agisce, viene appellata *immanente*.

105° Delle relazioni in generale — Fra modi che determinano variamente gli esseri, debbonsi noverare in fine le relazioni, le quali accompagnano i loro subbietti, e o sono in essi esistenti, o almeno hanno in essi alcun fondamento. Nelle scuole si è dato il nome di *relazione* ad ogni rapporto o riferimento di una cosa coll'altra: la quale dichiarazione, comechè non sia definizione logica (poichè tanto è dire rapporto, riferimento ecc., che relazione), pure dà chiaro a vedere, che tre requisiti debbono concorrere in qualsivoglia relazione: 1° i *termini* della relazione, vale a dire le cose varie tra le quali passa alcun mutuo riferimento; 2° il *fondamento* della relazione, ovvero ciò per cui l'una cosa all'altra si riferisce; 3° la *relazione* stessa, cioè quel legame, nesso o riferimento qualsiasi dell'una cosa coll'altra.

Or si badi: quando il legame fra gli esseri è esistente al di fuori di noi negli obbietti, la relazione può chiamarsi *reale* o pure ontologica; ma deve appellarsi logica o anche *ideale* quella, che non esiste in fuori del solo nostro pensiero. Laonde sta ora a vedersi, quali relazioni siano reali, e quali ideali o logiche soltanto.

106° Delle relazioni reali — La 1^a di queste relazioni è quella della qualità inerente alla sostanza, e chiamasi di *modalità*; la 2^a è quella dell'effetto dipendente dalla causa, e prende nome di *causalità*. Ma oltre di questo, una terza deve qui notarsene di passaggio, riserbandoci a dichiararla a suo luogo: parlo della connessione della volontà colla ragion morale, che ci manifesta ciò che è vero bene, ossia giusto ed onesto. Nella detta connessione consiste poi la relazione di *moralità*.

107° Delle relazioni ideali, e in prima di quella d'identità — Chiamansi *ideali* o *logiche* quelle relazioni, le quali, a differenza delle reali, tuttochè abbiano obbiettivi i termini e il fondamento loro, pure in quanto alla stessa relazione non esistono che nel solo nostro pensiero.

È da noverarsi in primo luogo fra di esse, la relazione di *identità*. Nell'esaminare una cosa in luoghi, stati, o almeno in tempi diversi, se noi non la troviamo mutata da quel che noi stessi ci sovvenghiamo che essa era, ne viene che l'idea della cosa, qual noi l'apprendiamo di presente, si uniformi in tutto con quell'altra che di essa ci era riniasta nella memoria, di sorta che entrambe possono facilmente ridursi dal nostro spirito ad una sola nozione. Simile capacità che le due idee di una cosa stessa hanno ad essere ridotte ad una sola, è quella che presa astrattamente toglie nome di *identità*. Essa poi è completa, quando la cosa non si ritrova nè negli attributi, nè negli accidenti mutata. In altro caso l'identità rimane incompleta. Anzi si deve badare, che considerando la cosa per quella parte in cui si rinviene mutata, e per la quale l'idea attuale di essa non si uniforma con l'altra che già ne avevamo; la incapacità delle due nozioni ad essere ridotte ad una sola, genera in noi l'idea di *diversità*.

Da tali cose risulta, che le relazioni d'identità e di diversità non siano, tranne un prodotto degli atti comparativi del nostro spirito, mediante i quali raffrontiamo più nozioni di una cosa, e le troviamo o riducibili ad una sola, o pure irreducibili. Se poi gli atti di comparazione non esistono che nel solo nostro pensiero, e sono un nulla fuori di esso; si vede pure, che le relazioni o idee d'identità e di diversità, in quanto derivano dai prefati atti comparativi, non possono dirsi reali in fuor di noi, e però sono meramente ideali o logiche. Tuttavolta esse hanno il loro fondamento in natura; mentrechè l'esperienza, interiore ed esterna, ci mostra, che gli obbietti ora mutano ora non mutano, ora si cangiano in parte e nei soli accidenti, or si trasformano ancora in quegli attributi che non sono essenziali. In questo poi sta il fondamento obbiettivo delle relazioni suddette d'identità e di diversità.

108° Delle relazioni di similitudine e di eguaglianza—Pur non solo noi possiamo porre a confronto una cosa con sè stessa, ma abbiamo anche ugual potere di riferirla ad un'altra individualmente diversa: nel qual confronto è in nostro potere attendere o alle qualità, o pure alla quantità delle cose paragonate. Ove adunque attendiamo alle qualità, se ci incontra di ritrovare che due cose differenti solo per numero, offrono due nozioni le quali, ravvicinate

e sovrapposte in nostro pensiero, possono essere ridotte ad una sola, noi diciamo, che le due cose sono identiche nelle qualità, e diamo a questa identità il nome di *similitudine*, la cui privazione si chiama dissomiglianza. La similitudine poi può essere o totale o parziale, a seconda che le qualità delle cose si uniformano o in tutto o in parte.

Così pure, se avviene che due o più cose, diverse fra loro per qualità, siano, mediante un confronto mentale, riducibili ad una stessa idea, per ciò che spetta la loro quantità, o di estensione o di numero; noi diamo a questa identità il nome di *uguaglianza* se è totale, e se è parziale o di maggioranza o di minoranza.

Non può negarsi che tanto la similitudine quanto l'uguaglianza richieggano, che nei loro termini sianvi o delle qualità o una quantità, determinate nello stesso modo. Che per fermo, se il conoscere alcuna cosa suppone che questa preesista, uopo è convenire che ove vi fossero i termini, senza una quantità o delle qualità determinate nello stesso modo in entrambo, non potremmo fra loro noi scorgere nè similitudine nè uguaglianza veruna. Ma da che è reale nei termini il fondamento di dette relazioni, non può inferirsi per certo, che la similitudine e l'uguaglianza siano anch'esse reali nelle cose. Non altrimenti che per lo rapporto d'identità, le dette relazioni sono eziandio risultamento degli atti comparativi dell'intelletto: atti i quali non esistono in fuori dello spirito umano. Oltrechè, ogni relazione perchè fosse reale, richiederebbe vera dipendenza di un termine dall'altro, di guisa che un di essi fosse condizione dell'altro. Or poi fra gli obbietti simili o uguali della natura non havvi mutazione al certo, o corrispondenza di sorta in quanto al loro essere: l'uno non dipende, nè sta legato coll'altro: resterebbe quando anche gli altri esseri uguali o simili venissero distrutti. Sicchè le relazioni di simiglianza e di egualità, al par di quella d'identità, non esistono che nel solo pensiero dell'uomo, e debbonsi dire anch'esse relazioni ideali o logiche.

Da ciò poi segue in ultimo, che se le relazioni reali sono modi determinanti gli esseri quali sono in sè stessi, le relazioni ideali li determinano quali vengono pensati da noi, ovvero in quanto esistono nel solo nostro pensiero.

CAPITOLO IV.

Dei principii puri della conoscenza in particolare.

109° Enunciazione dei detti principii — In ogni scienza, perchè nulla vi sia di gratuito, ciascuna verità deve essere ricavata da altre. Ma già osservammo come in simil serie di operazioni non può procedersi all' infinito, poichè in tal caso mancando i principii primi, non si avrebbe alcuna ragione o giustificazione di ciò che si asserisce (93). Perciò in tutto è necessario ammettere dei principii sommi ed universalissimi. Tali sono i principii di *modalità*, *causalità*, *identità* e *contraddizione*. Col primo si enuncia « non potersi dare modo senza subbietto », col secondo « non potersi dare effetto senza cagione », col terzo « doversi affermare di un subbietto tutto ciò che in esso è racchiuso », coll' ultimo « doversi negare di un subbietto tutto ciò che gli ripugna e l' esclude ».

110° Del principio di modalità — Il modo non è che determinazione di qualche cosa. Dunque esso non può ever l' essere in sè, non può dirsi subbietto. Ove ciò si ammettesse esso sarebbe modo e subbietto, cioè modo e non modo nell' atto stesso. In altra guisa, il modo è una esistenza inerente. Deve quindi esservi un subbietto al quale inerisca, senza di che esso avrebbe l' essere in sè, cioè sarebbe sussistente ed inerente nell' atto stesso, lo che ripugna.

111° Del principio di causalità — L' effetto è il termine di un' azione (104): sicchè non può stare senza un principio agente. Questo si chiama causa. Dunque non può darsi effetto senza causa.

Nè può essere posta in dubbio la definizione data dell' effetto, perchè se l' effetto non fosse il termine di un' azione, dovrebbe essere qualche cosa che esiste indipendentemente da ogni altra cosa. Ma in tal caso si avrebbe un principio incondizionale ed assoluto. Dunque l' effetto non può dirsi tale, se non in quanto esiste subordinatamente ad una qualche azione idonea a produrlo. Ed è ciò che si vuol dinotare chiamando effetto il termine di un' azione.

Da qui a poco, dovendo far parola del principio della filosofia acroamatica, il quale enuncia come in ogni pensiero debbavi da una parte essere il moltiplice, cioè l' ideato, e da un' altra parte

il semplice, cioè l'ideante, saremo nel caso di apportar nuova luce tanto al principio di causalità, quanto all'altro di modalità (117). Di vero il modo e l'effetto si riferiscono al multiplice ed al vario, perchè l'uno ed identico principio deve essere appunto l'opposto, cioè non dee avere una esistenza precaria nè fattizia. Così ogni modo ed effetto appartiene all'ideato! la qual cosa venne osservata dal Vico, allorchè disse che: *Latinis verum et factum reciprocantur*, soggiungendo che: *verum est ipsum factum* (1). Intanto ogni ideato, cioè ogni pensiero implica due cose: un soggetto ed un principio. Al soggetto poi il pensiero aderisce come modo, dal principio dipende come effetto. Dunque il principio razionale che non vi ha pensiero senza l'uno nel vario, è quello che in sè racchiude gli altri due principii sopra enunciati di modalità e causalità, tanto che questi si debbano riguardare quasi vedute parziali ed astratte del primo.

112° Dei principii di identità e contraddizione — Non solo i principii di modalità e causalità, ma tutti i giudizi razionali, in tanto sono necessari in quanto sono analitici, cioè in quanto il predicato è desunto dallo stesso soggetto, come quello che stava in questo racchiuso (36).

Intanto si badi, che il predicato si può contenere nel subbietto in doppio modo: o adeguando l'intero subbietto, come in questo giudizio, il quadrato ha quattro lati uguali e quattro angoli retti; o adeguandone una sola parte, come in quest'altro, il quadrato è figura rettilinea. Ma poichè in ambo i casi il predicato non esprime di più del subbietto, dando perciò al primo quel nome che diamo al subbietto stesso, si fa chiaro che tutti i giudizi nei quali il predicato è compreso nel soggetto, possonsi esprimere con queste generiche formole: « l'essere è l'essere, a è a , lo stesso è lo stesso ». Tutti quei giudizi nei quali il predicato è rinchiuso nello stesso subbietto, e solo è svolto da esso per analisi, vengono chiamati *identici* ed *analitici*, a cagion che il predicato, o in tutto o in parte, o nella stessa forma o sotto forma diversa, non è che il subbietto medesimo, nè vien ricavato altronde che da esso. Di qui è che le predette formole, le quali offrono la più semplice e generica espressione dei mentovati giudizi, costituiscono il così detto principio di *identità* ovvero di *analisi*.

(1) *De Antiquiss. ital. Sup.* 1, 1 e 3.

Salvo che se il principio d'identità non fa che affermare lo stesso dello stesso, ei non può inservire che ai giudizi necessari ma affermativi, i quali enunciano sempre un dato attributo che sta compreso nel dato subbietto. Intanto che faremo dei giudizi negativi? In questi, quando son necessari, non si fa che esprimere la ripugnanza fra il predicato e il subbietto, come nel giudizio, il cerchio non è quadrato. Perlochè i giudizi negativi necessari, semplificati, riduconsi a queste generiche espressioni: « l'essere non è il non essere, a non è non a , lo stesso non è il diverso ». Ed attesa la opposizione che passa fra il predicato e il subbietto di detti giudizi, ne è venuto che alle cennate generiche formole siasi dato nome di principio di *contraddizione*, cui si riducono tutti i giudizi necessari ma negativi.

113° Evidenza primitiva ed immediata dei principii d'identità e di contraddizione — Enunciati i detti due principii, io chiamo ad osservarne l'evidenza primitiva ed immediata. L'espressione « ciò che è, è ciò che è, ovvero l'essere è l'essere », non importa già che siavi alcuna cosa reale. Tolgasi pure ogni realtà, non si rimanga che una privazione assoluta, che un nulla; in questa ipotesi, cui non pertanto l'esperienza ripugna, resta tuttavia inalterato il principio della identità, il quale non vorrà altro dire in tal caso, se non che « il nulla è nulla ». Esso perciò non dipende da alcuna ipotesi, ed è evidente da sè. Dicasi lo stesso del principio di contraddizione, nel quale « l'essere » è il subbietto, il « non essere o il nulla » è l'attributo, e la copula sta nel « non può trovarsi, ovvero ripugna ». Or chi non vede che questa ripugnanza sia, senza intervento di altra idea (la quale sarebbe impossibile tra l'essere e il nulla), percepita immediatamente fra i detti due termini? Questa ripugnanza non vuol dire, se non la distruzione che nasce dall'unire l'essere e il nulla: ed egli è in vero evidente per sè, che col nulla si cassa e rimuove l'essere innanzi supposto: si nega nell'atto stesso ciò che si afferma, si toglie tutto ciò che si pone. Sicchè i due principii d'identità e di contraddizione sono evidenti da sè ed indimostrabili. E chiaro poi che tutti i giudizi, o affermativi o negativi, i quali poggiano sopra sì fatti principii, debbono al par di essi essere e necessari ed immutabili.

114° Se i principii d'identità e di contraddizione siano di base a

tutti i giudizi a priori — È speciale in questo punto la dottrina del Kant. Il quale non negò affatto i giudizi *a priori* analitici, e neanche quelli sintetici *a posteriori*: bensì nell'osservare certe verità di metafisica e di matematica, credè trovarne di quelle che sono concepite come necessarie dal nostro pensiero, tuttochè il predicato sia diverso dal subbietto, e però aggiunto e non ricavato da esso. E disse che sì fatti giudizi siano *a priori*, perchè necessari per lo pensiero al par degli analitici; ma appose loro il nome di *sintetici*, stantechè, non altrimenti che i giudizi sperimentali, presentano un attributo il quale è sovrapposto al subbietto, lungi dal contenersi (1).

Esposta sì fatta dottrina, ci facciamo ad osservar quanto segue. Vuole il Kant, che nella detta terza specie di giudizi, il rapporto fra il predicato e il soggetto sia necessario, tanto che li chiama *a priori*; e tuttavolta mantiene che ei sono sintetici. Or questo è che ripugna. Di fatti, se si supponesse, ad esempio, che il predicato B nessuna medesimezza avesse col soggetto A, lo spirito nostro dovrebbe concepire l'attributo come cosa diversa dal soggetto. Se quindi la mente umana fosse tratta a porli necessariamente in unione, essa dovrebbe congiungere e pensare di unito, quelle idee che per lei stessa sono separate e diverse: la qual cosa è assurda palesemente.

Oltre di che, nei giudizi necessari affermativi, se si rimuove il predicato si annienta il soggetto; e nei negativi ancora si distrugge

(1) È tale in breve la dottrina dei giudizi sintetici *a priori*, per chiarir la quale Kant si avvale dell'esempio di due verità, che reputa necessarie al ma sintetico. L'una di esse tratta dalle matematiche, sia in questa proposizione, « sette più cinque è uguale a dodici »; l'altra tolta dalla metafisica è lo stesso principio di causalità. Avendo mostrata l'identità del principio di causa, non sembrerà fuor di proposito soggiungere circa l'altra proposizione riferita la chiara osservazione che segue. La proposizione « sette più cinque è uguale a dodici », enunciando un rapporto di uguaglianza fra due termini, può legittimamente convertirsi con dire, « dodici è uguale a sette più cinque ». Dire che dodici è uguale a sette più cinque, val quanto dire che il tutto equivale alle sue parti insieme prese. Il giudizio che il tutto è uguale al complesso delle sue parti, è identico ed analitico. Dunque la proposizione « sette più cinque è uguale a dodici », è anch'essa identica ed analitica; e rimane confutata la dottrina di Kant, il quale voleva il detto giudizio *a priori* ma sintetico.

E si potrebbe ancora riflettere, che le idee le quali risultano degli stessi elementi sono identiche fra loro; e che quelle di sette più cinque e di dodici sono tali appunto da risultare dello stesso numero di unità: dal che segue di nuovo come il giudizio $7+5=12$ è identico ed analitico; rivelandosi falsa, e nei principii e nelle applicazioni, la teorica Kantiana dei giudizi sintetici *a priori*.

se, in luogo di allontanare il predicato dal soggetto, con esso si unisce. Ma potrebbe ciò avvenire, se il predicato fosse diverso dal soggetto? Certo che no: conciossiachè essendo il predicato cosa estranea ad esso, per allontanarsi o congiugnersi che si facesse, non verrebbe per nulla a trarsi l'alterazione o la distruzione del suo soggetto. Dunque in tutti i giudizi nei quali vi è necessario rapporto fra predicato e soggetto, uopo è che l'attributo sia o l'intero soggetto o una parte di esso. Questa medesimezza prende, come si è visto, il nome d'identità; e però tutti i giudizi necessarii, avvegnachè la includono, si debbono confessare identici ed analitici (36).

PARTE ACROAMATICA DELLA FILOSOFIA



SEZIONE I.

DEL METODO FILOSOFICO SPECIALE IN SE E NELLA STORIA.

CAPITOLO I.

*Del metodo proprio di questa seconda parte di filosofia
considerato in sè stesso.*

115° Come alla parte Essoterica della filosofia debba succedere la parte Acroamatica, non che la parte Etica e la parte Storica — Molte sono le ragioni per le quali non si dee credere, che la filosofia possa rimanersi nella sola cerchia della parte *Essoterica* senza trascorrere anche all' *Acroamatica*. Essendo essa scienza fondamentale ognuno pretende di trovarvi esaminate non pur le condizioni prime del conoscere, ma anche quelle dell' esistere. Avendo inoltre studiato il mondo interiore trovasi essa sola fra tutte le altre scienze fornita del mezzo più idoneo per procedere alle investigazioni che riflettono il mondo esterno, tanto che se ciò non eseguisse sarebbe da farle rimprovero di privarsi del miglior frutto del suo precedente lavoro. Dovendo altresì completare l'opera incoata nella prima parte, non può non ricorrere all' altra, atteso il nesso intimo, essenziale, continuo che congiunge il conoscere all' esistere. Quindi la filosofia è quasi edificio che ha il vestibolo nella parte essoterica, il peristilio nell' acroamatica, quantunque dall' unione di ambedue dette parti risultasse un solo edificio che non può essere dimezzato senza esser

distrutto. E ad onta che in detta seconda parte si debba far luogo alle presunzioni e alle ipotesi, sì che la probabilità vi occupi sovente il posto della certezza; pure non è questa una ragione bastevole per cui si debba rinunciare alla stessa, stante che gli uomini non si ristauno dal cercar sempre di conoscere quel che vi ha di più recondito intorno alla natura delle cose, e vogliono che la filosofia non si rimanga dal dire su ciò quel che può sapersi almeno di probabile qualora non le è dato di raggiungere il certo (1).

L' adottata divisione nulla ha di comune con quella degli ontologisti moderni in *propedeutica* e *protologia*, anzi è l' opposto di questa. Nella nostra la prima è il fondamento della seconda, in quella degli ontologisti la seconda sta da sè per sua immediata evidenza. Nella nostra l' una è chiara ed indisputabile, l' altra in gran parte oscura e congetturale; in quella degli ontologisti solo la seconda è chiara e luminosa, tanto che anche la prima riceve luce da essa. Per noi sì la parte essoterica che l' acroamatica costituiscono la filosofia come scienza prima; per gli ontologisti solo la protologia è scienza prima, in quanto appresta nell' ente intelligibile il primo principio di ciò che esiste e si conosce. Oltrechè se per gli ontologisti si deve partire dall' intuito dell' ente e della sua azione, per noi l' intuito dell' ente è una favola e quella dell' atto

(1) In questa seconda parte, per dirlo collo stesse parole delle Istruzioni per l'insegnamento della Lettera nei Licei (approvate con R. Decreto 10 ottobre 1867) « anziché formare un insieme di piccoli trattati », ho cercato « formarne uno che potenzialmente includa tutta la filosofia ». Nè allronde esco punto dai limiti di un corso elementare, imperocchè anche nella seconda delle due mentovate parti, mi attengo esclusivamente alle ricerche che riflettono il metodo ed i principii. Svolgere o portare sino alle ultime applicazioni i fatti principii e metodo, studiare quindi non pur la seconda ma anche la prima di dette due parti della filosofia nel modo il più vasto, e soprattutto investigare il successivo esplicamento e progresso che esse hanno avuto per lo passato a fine di sospingerle ad un grado di maggiore perfezionamento nell' avvenire, son cose che costituiranno sempre il compito di quell' insegnamento superiore di filosofia che essendo riservato alle Università non potrebbe senza perturbamento entrare nel piano della istruzione secondaria come la liceale. Siccome adunque non può nè deve al certo dalle Università essere trasandata tutta la parte essoterica (come logica, psicologia ecc.), così non può nè deve ai Licei interdarsi che sia mostrato il metodo o siano poste le fondamenta almeno della parte acroamatica della filosofia. Sempre questa scienza sarà suscettiva, non menao al certo delle lettere e delle scienze matematiche e naturali, di quel superiore grado per cui l' istruzione universitaria si distingue dalla secondaria: fra le quali il principale divorio vuol essere affermato in ciò, che l' istruzione secondaria si limita a presentare le discipline nel solo loro stato attuale, mentre l' istruzione superiore dee investigarne anche i progressi fatti e tentare i desiderati progressi futuri (Ved. il mio *Prodromo allo Studio della Filos.* Lez. V, § III, Nap. 1863).

creativo un assurdo, perchè rende il finito testimone e spettatore della sua stessa origine, supponendolo in tal modo esistente prima di esistere (125).

Ciò che vi ha però di più importante consiste nel determinare innanzi la *via* ovvero il *metodo* proprio per lo quale si può passare dalla precedente parte alla presente, quasi come per un arco che congiunga le opposte rive di un fiume. Tale è il *metodo filosofico speciale* che costituisce l'argomento di cui dobbiamo occuparci in questo luogo a preferenza di ogni altra cosa, considerandolo non solo in sè ma anche in rapporto agli altri metodi e correlativi sistemi che si sono presentati nel campo della storia della filosofia. Credo poi anche superfluo l'avvertire come simile disquisizione sia diversa da quella già fatta nella prima parte tanto intorno al *metodo scientifico* (58-60) quanto intorno al *metodo filosofico generale* (61).

E solo qui mi occorre di avvertire come alle suddette due parti di filosofia altre due ne vadano unite: la parte *Etica* cioè e la parte *Storica*. La parte *etica* entra nel piano della filosofia come scienza fondamentale, perchè studia le condizioni prime dell'agire umano, cioè l'uomo quale essere libero da un lato, e la legge morale dall'altro, che è quanto dire la legge come produttiva di doveri morali (1). La parte *storica* da ultimo mentre dà occasione a rendere più chiare le dottrine svolte nelle precedenti parti, giova ad estendere le proprie vedute su gli altri metodi e sui sistemi che ne derivano, a fine di conoscerli ed abituarsi a discuterli ed a valutarli, per quanto lo comporta una istituzione elementare.

116° Del metodo proprio della parte *acroamatica* della filosofia, e in primo del mezzo di analogia — Adunque le due prime parti nelle quali noi abbiamo divisa la filosofia si differenziano ancora poi metodi coi quali vogliono esser trattate. L'una si chiama paga della sola riflessione sui fatti di coscienza, come quella che non deve uscire dal mondo interno e dall'esame delle condizioni prime della conoscenza. Ma lo stesso non può dirsi della seconda, la quale dovendo

(1) Nelle tre delle parti, *Essoterica*, *Acroamatica* ed *Etica*, ognuno può vedere riprodotta l'antica divisione della filosofia apprestata da Platone, della quale Cicerone dice: *Fuit ergo jam accepta a Platone philosophandi ratio triplex. Una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo* (Acad. Quæst. I, 5).

ricercare le condizioni prime delle cose esistenti, deve giovare tanto del mezzo dell' analogia tratta dall' ordine della mente, quanto di alcun principio razionale supremo. Questo principio e questo mezzo somministrano una *via* per venire a capo di detta seconda parte di filosofia, la quale costituisce il *metodo proprio* della filosofia acroamatica.

Allorchè si è conosciuta una norma generale che domina un rapporto fra due termini, può la stessa essere applicata ad altri casi simili, in modo da attribuire a questi alcuna qualità o altra determinazione che si trova nei primi. In simil mezzo consiste l' *analogia*, che nella sua più propria accettazione importa ciò che i matematici chiamano o proporzione o equidifferenza fra due rapporti quantitativi.

Perchè l' analogia sia un mezzo legittimo, si debbono avverare due condizioni. 1° I termini del primo rapporto debbono essere coordinati, e, come direbbero i matematici, *omologhi*, con quelli del secondo rapporto. 2° La norma che domina i primi non deve essere speciale per essi, ma generale cioè comune anche ai secondi. Così è una specialità per la terra l' essere abitata dalle date specie di animali; onde non se ne potrebbe desumere che debba esserlo anche la luna.

L' analogia è un mezzo per passare analiticamente da una conoscenza ad un' altra. Ben vero che essa non costituisce un mezzo di *deduzione* nè di *induzione*, poichè con la stessa non si sceude dal generale al particolare, nè da questo si va al generale, ma si trasporta la conseguenza che discende dalla regola o da un genere ad un altro, o da una ad un' altra specie, o da uno ad un altro singolo caso. Ma nè meno è un semplice mezzo *problematico di invenzione* (59), per la ragione che con essa si ha una prova la quale non manca di produrre o certezza o almeno probabilità. Noi la chiamiamo perciò *mezzo razionale di dilatazione ideale* (61).

Al vedere come simil mezzo, trascurato da tutti i logici, fu conosciuto e seguito dall' antichissima sapienza italica, ognuno vi potrà scorgere il segreto dei grandi risultati da essa ottenuti. Per

(51) Non si dee confondere l' analogia con un semplice esempio, il quale suppone una teoria, e serve solo a chiarirla esprimendo alcun caso speciale che stia compreso sotto di essa. E da avvertire però che molte volte quello che sembra esempio racchiude una vera analogia.

chiarire la natura del detto mezzo mi gioverò di un esempio che Aulo Gellio riferisce desumendolo da Plutarco.

Plutarchus in libro quem scribit, Quanta sit animorum corporumque inter homines differentia quoad ingenium virtutemque, scite subtiliterque ratiocinatum Pythagoram philosophum dicit, in reperienda modulandaque status, longitudinisque Herculis praestantia. Nam cum fere constaret curriculum stadii, quod est Pisis apud Iovem Olympicum, Herculem pedibus suis metatum, idque fecisse longum pedes sexcentos, cetera quoque stadia in terris Graeciae, ab aliis postea instituta, pedum quidem esse numero sexcentum, sed tamen esse aliquantulum breviora; facile intellexit modum spatiumque plantae Herculis, ratione proportionis habita, tanto fuisse quam aliorum procerius, quanto Olympicum stadium longius esset, quam cetera. Comprehensa autem mensura Herculan pedis, secundum naturalem membrorum omnium inter se competentiam modificatus est: atque ita collegit, quod erat consequens, tantum fuisse Herculem corpore excelsiorem quam alios, quanto Olympicum stadium ceteris pari numero factis anteciret (1).

In simile discorso è da notare, 1° che la norma generale consiste nell'essere ogni stadio lungo seicento piedi, col solo divario che lo stadio di Pisa ebbe per misura il piede di Ercole, 2° che i due rapporti sono da una parte quello tra lo stadio comune ed il piede, e quindi altezza comune; dall'altra quello tra lo stadio olimpico ed il piede, e quindi altezza di Ercole. Quindi lo stadio comune sta all'altezza comune, come lo stadio olimpico all'altezza di Ercole. E permutando i termini, lo stadio comune sta allo stadio olimpico, come l'altezza comune degli uomini a quella di Ercole. Ed invertendo i termini si ha che l'altezza di Ercole sta all'altezza comune, come lo stadio olimpico a tutti gli altri stadii della Grecia.

Or con questo stesso mezzo di analogia, quale proporzione o eguaglianza di due rapporti, i filosofi italiani antichi presero a spiegare il mondo esteriore per l'interiore. *Pythagoras ejusque asseclae*, dice il Vico, *mundum extra quem essent explicare per mundum quem intra se continerent studuerunt* (2). Di vero me-

(1) Noct. Att. 1, 1.

(2) De antiquiss. ital. Sap. 4, 8.

dianete l' analogia tratta dalla natura comune della mente si può argomentare dal mondo interno all' esterno. Se lo spirito umano nella sua individuale esistenza trae il composto dal semplice, sì che, ad esempio, forma i numeri dalle unità e fa uscire dal punto le linee, e da queste le figure prima piane, poi solide; molto più dee dirsi che la ragione eterna nella pienezza della sua attività, possa produrre l' universo, secondo la sua originaria idea, mediante i primi componenti di tutte le cose, quali sono lo spazio, il tempo e le forze elementari della natura (132).

117° Del principio razionale supremo proprio del metodo della filosofia acroamatica — Salvochè in simile uso di analogia, la regola generale non esprime una verità di fatto come quella del precedente esempio di Plutarco, ma essa si trova nel principio razionale che non vi possa essere alcun pensiero, senza che siavi un doppio termine, l' uno multiplice l' altro semplice, cioè un ideato e un ideante, un obbietto ed un subbietto pensante. Mancando uno dei detti due termini non si potrebbe avere un pensiero qualsia. Questa verità è di ordine razionale, ed essa riluce quando si porti la riflessione sulla natura della mente, in cui l' identico ed il vario, l' uno ed il multiplice cospirano insieme alla produzione del pensiero in tutte le sue forme inesauite. L' ideato il più semplice, come un triangolo, ad esempio, se da una parte suppone tre lati, dall' altra richiede che essi siano presenti ad un solo *io* il quale li concepisca pensandoli. Or se questo si dice di una sola idea astratta, molto più ove esistono pensieri concreti, cioè esseri complessi ed organici, in cui parti diversissime sono coordinate fra loro per modo da produrre un gran tutto, ove mezzi disparatissimi cospirano verso un sol fine, e leggi universali e costanti dominano sopra ogni cosa; si dee dire che siavi un pensiero originario, e che una somma ed infinita ragione tutto ponga e produca.

Ma una tal verità non si scovre altrimenti che entrando nel mondo del pensiero e giungendo sino all' alta regione della mente per opera di riflessione. Con simil mezzo nell' analisi del pensiero in noi troviamo la spiritual natura dell' anima (77-79). Nè in altra guisa viene riconosciuto il principio, che non vi ha pensiero senza principio pensante, cioè ideato senza ideante (1).

(1) Cicerone osservava all' uopo contro Democrito: *Quod cum in rerum natura*

Quel che vi ha di più notevole nel detto principio consiste poi in ciò che da esso ricevono spiegazione e valore i due principii metafisici, cioè quelli di causalità e di modalità. L'ideato di vero in rapporto all'uno ha ragione di effetto, in rapporto al multiplice ha ragione di modo; essendochè l'uno è il principio di ogni pensiero, il multiplice ne è la materia ovvero il subbietto. Laonde risulta come il dire che possa darsi effetto senza causa, o modo senza sostegno, è quanto dire che vi possa essere pensiero alcuno senza unità e senza varietà: la qual cosa ripugna colla natura del pensiero medesimo (111).

Nella stessa guisa anche i principii di identità e di contraddizione appariscono enunciazioni parziali ed astratte dello stesso principio razionale che non vi ha ideato senza ideante, in quantochè ogni pensiero implica il vario e l'uno, il multiplice cioè ed il semplice necessariamente: onde dato il pensiero bisogna ammettere l'uno e il multiplice, e negati questi si viene a negare anche il primo (112).

E da ciò si intravede come il massimo compito della filosofia sia quello di trarre dalla fecondità di detto principio spiegazione di tutto ciò che è vero e reale. Risponde poi a simile esigenza solo un sistema, il quale a differenza del *dogmaticismo*, del *sensismo* e dell'*idealismo*, prende il nome di *razionale*.

118° Si risponde ad una difficoltà, e si chiarisce l'ufficio dell'analogia nel dominio della parte acroamatica della filosofia — Ritornando sul mezzo dell'analogia può muoversi un dubbio. Le proporzioni sono di due specie: l'una è aritmetica, detta *equidifferenza*, come ad esempio questa, $6.10:4.8$; ed in essa la differenza tra il primo antecedente e il primo conseguente è eguale alla differenza tra il secondo antecedente ed il secondo conseguente, e la somma degli estremi è eguale a quella dei medii. L'altra è geometrica, come questa, $3:9::4:12$; ed in essa il quoziente della divisione dei due primi membri, è eguale al quoziente della divisione dei secondi, ed il prodotto degli estremi è eguale a quello dei medii. Or se in ambedue queste proposizioni trovasi una evidenza assoluta, perchè poi molte volte l'analogia nelle cose filosofiche non conduce che a probabilità?

duo quaerenda sint: unum quae materia sit, ex qua quaeque res efficiatur; alterum, quae vis sit, quae quidque efficiat; de materia disseruerunt, vim et causam efficiendi reliquerunt (De Finib. 1, 6). Ciò che però manca in Cicerone è che alla essenza del pensiero appartenga l'unità nella varietà.

Rispondesi a simil dubbio con distinguere due casi. L'uno è quello che ha luogo nelle matematiche in cui i quattro termini delle proporzioni sono egualmente dati in modo preciso e determinato sia esplicitamente sia implicitamente. Imperocchè in detto caso, anche quando in una proporzione manchi un termine, esso potrà facilmente cercarsi, sia dividendo il prodotto dei medii per l'estremo cognito (come quando il termine mancante rappresentato da x è un estremo), sia dividendo il prodotto degli estremi per il medio cognito (come quando manchi un termine medio). Tutto ciò si intende facilmente da chiunque sia per poco versato nelle conoscenze di aritmetica e di geometria.

L'altro caso è quello che ha luogo in filosofia in cui uno dei quattro termini non è dato, relativamente a noi, in modo determinato e preciso, in quanto alla sua essenza, nè esplicitamente nè implicitamente, ma solo in quanto alla esistenza; imperocchè quanto alla essenza esso si sottrae e sfugge mandando appena lampi che non bastano a farlo uscire, rispetto a noi, dall'indeterminato e dall'indefinito. Esso è il più occulto in quanto a noi ed onta che sia il più noto in quanto a sè. In simil caso bisogna supplire al termine deficiente rappresentato da x , con una *ipotesi* tratta dal suo termine omologo. Così solo per opera di analogia e di ipotesi può stabilirsi in filosofia la proporzione: « Il mondo interno sta alla mente somma, come il mondo esterno alla mente individuale ».

Il principio dominante in tale analogia è che non vi ha cosa ordinata senza un pensiero originario. Dei quattro termini della riferita formola, quello che manca, l' x a cui bisogna supplire, è la mente somma. Vi si supplisce colla *ipotesi* tratta dall'*io* individuale. Tali e non altri sono i mezzi coi quali si presenta nel campo della filosofia acroamatica il sistema che trae l'universo da un originario pensiero, ovvero dalla idea propria di una somma ragione.

Limitandoci però a parlare ora sotto il rapporto metodico, del detto mezzo *razionale di dilatazione*, giova premettere qualmente con esso il pensiero non *discende* come nei raziocinii dall'universale al particolare, ma procede *lateralmente* passando ora da un genere ad un altro genere, ora da una specie ad un'altra specie, ed ora da uno ad un'altro caso singolare, avuto riguardo solo all'analogo.

gia che intercede fra di essi. Tuttavolta anche un simil mezzo mette capo in un giudizio il quale riassume le precedenti proposizioni, ed ha il distintivo del *dunque*, che perciò è la nota comune di ogni giudizio *discorsivo*, sia *intuitivo*, *deduttivo* o *analogico*.

119° Come dal detto metodo si avvalse Socrate — Apparisce da ciò che il metodo speciale di cui si avvalse Socrate non fu di induzione, come si è comunemente creduto, ma di analogia. Così egli argomenta dal mondo dell'arte a quello della natura, allorchè al riferir di Senofonte ragionando con Aristodemo, dissegli: « Vi ha persone che tu sei solito di guardar con ammirazione per amor della sapienza? Si rispose (Aristodemo). E Socrate: Dimmeli per nome — Per conto della poesia eroica più che gli altri tutti sempre ho ammirato Omero; per lo ditirambo Menalippide, Sofocle per la tragedia; per lo scoltura Policeto, e Zeusi per la pittura — Or ti sembrano più ammirabili quei che han condotto figure senza senso e senza movimento, o quei che cose animate, adorne d'intelligenza e di moto? » (1). Ed ho detto che l'analogia costituì il metodo speciale di Socrate, nel senso di non escludere l'induzione di cui spesso anche si avvalse come un mezzo più ovvio e comune. Assai sovente la sua induzione anzi fu completa, di che un esempio splendido si ha da Platone nel discorso con cui Socrate combatte nel Teeteto l'asserzione di Protagora che ogni uomo sia la misura del vero (2). Imperocchè, dice, soltanto l'abile medico può prevedere se verrà la febbre a un infermo. Solo l'esperto vignaiuolo può conoscere se il vino riuscirà o no aspro. Niuno meglio del cuoco può anticipatamente sapere la buona riuscita di una vivanda. Nè altri meglio di un valente oratore può giudicare del miglior discorso che possa tenersi per persuadere i giudici. Dal che deduce che la misura del vero non può risiedere in altri che nei più saggi.

120° Uso che ne fecero Platone, Cicerone e Vico — A scorgere di quanta efficacia fu per Platone l'analogia, devesi considerare come ei se ne giovò per porre in riscontro lo stato e l'uomo, con chiarir l'uno per l'altro. Come nell'uomo la giustizia è riposta in quel governo dell'anima nel quale ciascuna delle sue facoltà si esercita in modo analogo alla sua natura, di sorta che la ragione colla

(1) *Memor. di Socrate* I, 4.

(2) V. Teeteto.

sapienza sovrasti agli affetti dell'animo, e questo col suo valore produca la temperanza negl'istinti animali; così nello stato risegono tre sorte di facoltà: quella dei reggitori, quella dei difensori, quella degli operai: la prima corrisponde alla ragione, ed essa negli stati composti a giustizia dee primeggiare; l'altra si riferisce al valore dell'animo, ed essa è destinata all'esecuzione degli ordini di quei che comandano; l'ultima è addetta alla soddisfazione dei bisogni materiali delle società. Ma come nell'uomo, quando gl'istinti sopraffanno il valore, e giungono a deprimere la signoria della ragione, producono il disordine dell'anima, cioè l'ingiustizia; così nello stato sottentra la perturbazione di tutto, quando, per la corruzione dei cittadini, dalla monarchia ed aristocrazia vera, in cui la ragione predomina, si incorre sotto il dominio degli ambiziosi e dei ricchi, ovvero nella timocrazia ed oligarchia, e da ultimo nel dominio del popolo, ovvero nella demagogia e nell'anarchia, da cui procede l'eccesso opposto della tirannide.

In virtù dello stesso mezzo di analogia Cicerone disse nel Sogno di Scipione; *Deum te igitur scito esse: siquidem Deus est, qui regit, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur, et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps Deus: et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse Deus aeternus, sic fragile id corpus animus sempiternus movet* (1). Non puossi fare a meno però di notare in quest'uso dell'analogia fatto nel riferito passo da Cicerone, l'errore metodico di partir dal mondo piuttostochè dall'uomo, cioè dal termine meno noto per arrivare al più noto. Noi lo chiameremo uso *inverso* dell'analogia.

Il Vico è stato colui il quale ha ridonato a questa il suo andamento regolare e diretto. Così scriveva: *Quod nos vernacula lingua improprie dicimus, statuas et picturas* pensieri dell'autore, *id proprie de Deo dicatur esse omnia quae sunt* pensieri di Dio (2). Quindi anche mosse dai tre atti della mente, cioè dal conoscere, volere e potere, in cui ravvisò gli elementi di ogni divina ed umana erudizione (3). E dello stesso uso diretto dell'analogia si avvalse

(1) Cap. VIII.

(2) *De antiquiss. Ital. Sap.* Cap. VII.

(3) *De U. U. J. P. et F. U. Prol.* § IV.

quando trasportò nella storia il processo esplicativo della stessa vita individuale, sì che io non esito a dire che all' indicato metodo è dovuta l' idea della sua più grande opera, qual' è la *Scienza Nuova*. In conferma di ciò viene anche la lettera da lui scritta a Tommaso Rossi, premessa all' opera di questi *Dell' animo dell' uomo*: lettera nella quale rimprovera a Des Cartes ed a Malebranche di trarre dai corpi le analogie per spiegare i fatti della mente, dove in vece, soggiunge, « è proprietà della mente umana di prendere da sè le comparazioni e le somiglianze, ovunque ella non può altrimenti spiegare le cose, delle quali non sa la propria natura ».

121° Conclusione sull' indole e sulle condizioni speciali del detto metodo in rapporto a questa seconda parte di filosofia — Dopo sì fatte considerazioni noi siamo in grado di affermare che il metodo spècialissimo di cui deve giovare la filosofia acroamatica, metodo che costituisce il mezzo più efficace delle sue scoperte in rapporto alle cose di cui ignoriamo la natura, non consiste che nell' uso dell' analogia tratta dal mondo interno per spiegare il mondo esteriore.

Ecco poi ciò che vi ha a notare intorno a sì fatta analogia, secondo le stesse cose innanzi discorse. 1° Essa è dominata dal principio apodittico il quale dice « non esservi ideato senza ideante », lo che in termini più generici importa « non esservi, ovunque si manifesti un pensiero, molteplicità senza unità, essendo appunto la mente, per dirlo con Tommaso Rossi, unità che aduna e contiene il numero ». 2° È sussidiata dalla ipotesi o presunzione che una mente somma ed eterna costituisca il principio identico e permanente di tutte le cose mutabili; lo che in altri termini vuol dire « che l' universo non sia che l' attuazione continua di un pensiero originario proprio di detta mente ». 3° Conseguentemente trasporta nel mondo extraamentale gli elementi stessi che trova nel mondo intramentale, come lo spazio ed il tempo, le sostanze, i modi, gli atti, i rapporti, e le forme primigenie, ovvero generi, specie e leggi necessarie a spiegare l' ordine delle cose. 4° In tutto il suo processo finalmente non fa che attuare a grado a grado, e secondo i diversi elementi che esamina, l' unica formola di proporzione « che il mondo esterno sta alla mente somma, come il mondo delle nostre idee sta alla mente dell' uomo ». E qui possiamo anche soggiungere che lo stesso mezzo di dilatazione

razionale applicato al mondo delle nazioni conduce alle migliori determinazioni dello stato, dei suoi poteri e dei suoi rapporti così interiori che esterni. Ma il mostrare ciò appartiene alla *Filosofia del Diritto*.

CAPITOLO II.

Cenno del vario metodo filosofico speciale e dei correlativi sistemi considerati nella storia.

122° Dell'unico quesito proprio di questa seconda parte di filosofia — Si fatto quesito antico tanto da doversi dire la filosofia essere nata con esso, è quello con cui si cerca sapere « quale sia la natura e l'origine delle cose ». Noi lo abbiamo espresso sin dal principio, quando abbiamo detto che la filosofia non si arresta alle condizioni prime del conoscere, ma vuol sapere anche quelle dell'esistere, e quando abbiamo accennato che tali condizioni consistono nella causa, nei principii e nelle forme comuni.

Intanto per rispondere a tal quesito dobbiamo strettamente attenerci al metodo speciale sopra indicato, essendochè solo dall'analogia tratta dalla mente nostra, e in virtù del vero che in essa risplende, possiamo trovare l'interiore passaggio che ci guidi a dar ragione, per quanto ci è dato, di ciò che si riferisce alla natura ed origine dell'universo estrinseco. Atteso la elevatezza del detto metodo noi possiamo in effetti addentrarci negli arcani in cui si informa la filosofia acroamatica, ed atteso la sua virtù espansiva possiamo anche farne la più larga applicazione. Al qual proposito trovo opportuno di riferire le seguenti parole di Tommaso Rossi. « Sono da distinguere, dice egli, due maniere di vero, amendue dal volgo dei metafisici trasandate: l'una è quella del vero della natura spirituale, la quale con nodo ed intreccio soprammodo ingegnoso congiugue insieme due apparenti contraddittorii, unità e numero, grandezza ed inestensione, pienezza ed indivisibilità, penetrabilità e saldezza, potere sommo ed immobilità, ed altri altresì che da quell'uno primajo si possono agevolmente col pensiero esplicare. Il qual vero è avviluppato, enigmatico e meraviglioso. L'altra maniera di vero è per contrario senza nodo alcuno, e senza ingegno.

tutto per ogni verso sminuzzato, sciolto, sparso, sparuto e sfuggibile, posto nell'infimo grado del vero, e nell'ultima viltà di essenza e di conoscenza (1).

123° Come ogni metodo difettivo o sia empirico, o critico, o dogmatico — Chiunque non si determini a seguire l'enunciato metodo, non ha altra via da eleggere menochè una di queste tre. 1° Può coi filosofi empirici limitarsi allo studio dei fatti e leggi della natura sensibile. 2° Può coi filosofi trascendentali volgersi allo studio dei fatti e leggi del solo subbietivo pensiero. 3° Può coi dogmatici invocare qualche dottrina ricevuta dal sapere religioso.

Si originano da ciò tre specie di metodi: l'*empirismo*, il *criticismo*, il *dogmaticismo*. Il primo nulla riconoscendo in fuori dei fatti che cadono sotto l'impero dei sensi, dà luogo al *sensismo*. Il secondo concentrando la conoscenza nella orbita delle sole forme subbiettive dello spirito, produce l'*idealismo*. Il terzo partendo da talune dottrine fornite dalle tradizioni e dai libri sacri dei diversi popoli intorno a un ente primitivo da cui tutte le cose hanno ricevuto origine, partorisce l'*ontologismo*.

Fra gl' indicati metodi il dogmatico e fra correlativi sistemi l'ontologico sono stati quelli che si sono presentati in primo luogo nell'ordine del tempo, segnando l'epoca di preparazione della filosofia. Svolgendosi dai dogmi e spesso anche ad essi ribelle è venuto in una seconda epoca il pensier libero. Le grandi scoperte in fatto di scibile, i prodigii delle arti e della civiltà, tutto è stato sua opera. Spesso però in questa stessa seconda epoca, atteso i metodi e i sistemi parziali, monchi, esclusivi di alcuni filosofi e scuole, si è visto far la sua comparsa lo *scetticismo*, necessaria conseguenza del metodo empirico dei materialisti o critico degl' idealisti. Esaurita l'opera delle creazioni sistematiche, è venuta da ultimo l'epoca di decadenza, in cui non si è saputo far altro che volgersi al passato e tentare di porre in armonia o i sistemi filosofici tra loro, o anche i sistemi filosofici colle dottrine dogmatiche. Il primo di tali tentativi contrassegna l'opera dell'*ecletticismo*, il secondo quella del *sincretismo*. Ambo sono la negazione di ogni metodo, e se debbono essere mentovati, ciò è solo per additare in essi la fine

(1) *Dell'animo dell'uomo*, Venezia 1736, p. 20-21.

di un periodo filosofico, ed il segno che un nuovo periodo sta per cominciare.

Questo che io dico vien rafforzato dalla storia della filosofia, alla quale dobbiamo volgere uno sguardo rapido ma perspicace, imperocchè lontani dal voler fare di essa oggetto di vana erudizione, noi vi scorgeremo da una parte gl' impotenti sforzi tentati o col metodo arbitrario dei dogmatici, o col metodo volgare degli empirici, o col metodo sterile dei filosofi critici, inentre dall'altra parte ci avverrà pure di scorgervi da lunga pezza preparato per opera delle più elevate intelligenze il metodo razionale di cui sopra abbiamo parlato: unico metodo che può condurci dalla parte essoterica della filosofia all' acroamatica, e può svelare a noi parte almeno di quel vero prodigioso ed arcano che si nasconde nella origine e nella natura occulta di tutte le cose.

124° Applicazione delle cose dette ai due periodi della storia della filosofia, l' antico e il moderno — Dovendo noi occuparci più di proposito nell' ultima parte di quest' opera del corso storico della filosofia, perciò mi attengo ora solo a talune considerazioni più generali, le quali si riferiscono al nostro intento. Tale in primo luogo è quella la quale riguarda la divisione della storia della filosofia in due grandi periodi, l' uno antico l' altro moderno: questo più vasto, più elevato, più organizzato del primo in ciascuna delle parti che lo compongono; ma ambo simili in ciò, che l' uno e l' altro è stato preceduto dal dogma religioso a cui la filosofia ha prima inservito, da cui poscia si è svolta ed affrancata affidandosi alla libera investigazione del vero, ed a cui da ultimo è ritornata sino a confondere di nuovo dottrine dogmatiche e verità di ragione.

I dogmi i quali hanno presieduto al primo dei detti periodi, furono le credenze religiose dei popoli orientali, e principalmente il dualismo persiano, il teismo cinese e l' emanatismo indiano. Nessuna di tali dottrine sa internarsi colla riflessione nell'ordine della propria mente per trarre da questa la spiegazione dell' universo visibile; ma tutte poggiano sull' autorità attribuita a libri ed a tradizioni sacerdotali, e vengono sussidiate da immagini suggerite da potente fantasia. Il dualismo quindi vede nello spirito e nella materia due principii ostili. Il teismo subordina la materia allo spirito, ma tuttavolta li vuole per natura indipendenti del pari. L' emanatismo trae la mate-

ria dallo spirito, ma tuttavia la mantiene preesistente in questo. Lo spirito poi di cui si parla in detti sistemi non è altrimenti concepito che come principio igneo, luminoso od etereo, sì che non vi si ritrova la semplicità assoluta e metafisica, cioè quella unità che la riflessione scovre in mezzo alla molteplicità dei fatti del pensiero e nell'ordine delle verità proprie della mente. E simil difetto di riflessione, accusato vie più da coloro i quali proclamano l'intuito dell'ente, mostra che tutta la filosofia ontologica, poichè mancante dell'unico metodo di cui sopra abbiamo detto, non può riuscire che dogmatica.

Passando in Grecia la filosofia si affida anch'essa alla libertà. Tuttavolta sotto il nuovo cielo due metodi opposti si dividono il campo: l'uno è quello della esclusiva osservazione seguito dalla scuola Jonica, l'altro è quello della esclusiva riflessione proprio della scuola Eleatica. Questi metodi non poteano mancare di produrre il loro effetto; e però come dal primo la filosofia atomistica, così dal secondo andò ad uscire l'idealismo.

Fra tali estremi vi era però tracciata una via, della quale abbiamo sopra ritrovato i vestigi. Socrate e Platone debbono ad essa la loro grandezza. Quando i seguaci di quest'ultimo ne deviarono, cominciò lo scetticismo della seconda e terza Accademia, con cui si pronunzia la decadenza della seconda epoca del periodo antico.

Nell'ultima epoca di questo, perduto il carattere dalla originalità, la filosofia è l'eco del passato. Ora essa cerca di porre in armonia tra loro i sistemi di filosofia greca; ora tenta di spiegare e rendere intelligibili gli stessi dogmi orientali. Tali ritrovati presero il nome di *ecletticismo* e di *sincretismo*, pei quali ebbe nome la scuola di Alessandria.

125° Continuazione ed avvertenza analoga—Comincia coll'era volgare un secondo periodo per la filosofia, cioè il periodo moderno. Chi volesse metter questo a confronto coll'antico, troveria che esso in parte gli somiglia, cioè nella successione delle suddette tre epoche, mentre in parte se ne differenzia. Noi vediamo in effetti la filosofia prendere anche nel periodo recente le sue mosse dal dogma; ma questo non è più quello delle religioni orientali, sì bene è il dogma cristiano della creazione. La scorgiamo in seguito all'epoca dei rinati studii, correndo il decimosesto secolo, staccarsi dalle vie tradizionali, ed

affidarsi alle forze del pensier libero, come già ai bei tempi delle scuole di Grecia. La rivediamo da ultimo volgere a nuova decadenza, con tentare al secol nostro di rendere razionale il dogma cristiano, sino a volere adagiare su di esso tutta la filosofia.

In tal secondo periodo tutti i metodi esclusivi dispiegansi col loro maggiore apparato. L'empirismo nella scuola del Locke, il criticismo in quella del Kant. L'ecletticismo si rafforza per ragioni e per erudizioni in Cousin. Il sincretismo tocca il suo apogeo nell'intuito dell'atto creativo sostenuto dagli ontologisti.

Poichè quest'ultima dottrina ha avuto vigore sino a recente data, non è fuor di proposito che io mi trattenga a dire, come l'atto della creazione non solo non è raggiunto dal nostro intuito, ma non può affatto esserlo. Di vero, gli ontologisti dei quali parlo estimano, che l'atto creativo si manifesti più nel termine subbiiettivo e psicologico, che nel fisico e cosmologico, poichè dicono che si dee studiare più in quello che in questo. « Secondo l'effato apollineo e socratico, *conosci te stesso*, la psicologia è il primo scientifico, ma in quanto si rannoda all'atto creativo. Imperocchè la cognizione di sè non si può avere senza l'idea di sè; nè l'idea di sè senza l'Idea, e quindi senza l'atto creativo. D'altra parte l'Idea, l'Ente non si possono conoscere che in relazione coll'esistenza, cioè nella creazione. Ora siccome fra le esistenze lo spirito umano è nobilissimo e importantissimo, così per la sua intrinseca eccellenza, come perchè esso è *noi*, la personalità nostra, ne segue che l'atto creativo si dee studiare più tosto nel suo termine psicologico, che nel fisico e cosmologico. Per tal modo il psicologismo socratico si accorda dialetticamente coll'ontologismo, mediante la sintesi dell'atto creativo ».

Ma in opposito io fo considerare, che ogni atto dello spirito è posteriore all'essere che lo produce, mentrèchè l'atto creativo è anteriore allo stesso. Ora non può ciò che è posteriore raggiungere immediatamente ovvero intuire ciò che è anteriore, senza essere posteriore ed anteriore nell'atto stesso, lo che ripugna. Nè si dica che l'antiorità non è di tempo, bastando che lo sia di natura acciò si debba ammettere che l'atto creativo sia di continuo supposto e richiesto dall'essere proprio, sì che si trovi sempre collocato al di là di esso, anzi di sopra, per modo che non possa immediatamente essere conosciuto, se non da chi è anche al di là, anzi all'in su

dello spirito umano, non che di tutto il finito, cioè da Dio stesso di cui la creazione è atto, e non da noi che ne siamo termine. Chi volesse sostenere il contrario non potria farlo che collocando l'uomo al di sopra dell'uomo stesso, anzi al di sopra di tutto il creato.

Siffatta osservazione espressa nella sua generalità viene a dire, che niun essere può direttamente conoscere il modo della sua origine, avvegna che l'origine precedendo l'essere, e la conoscenza seguendo ad esso (tanto maggiormente che è l'atto suo più perfetto), si dovrìa ammettere che ciò che segue preceda, o ciò che precede segua nell'atto stesso, lo che è un assurdo. Quindi deriva che il finito non può direttamente conoscere l'origine del finito. E come il finito ha origine per creazione, si fa manifesto che ad un essere conoscitivo finito non può venir concesso l'aver immediata percezione ovvero intuito dell'atto creativo.

SEZIONE II.

SOMMI CAPI DI UN SISTEMA DI FILOSOFIA UNIVERSALE.

CAPITOLO I.

Della causa delle cose.

126° Analogia fra il mondo interno e l'esterno in quanto al principio — Si ponga mente ora come il mondo interno e l'esterno, quello dell'uomo e quello della natura, consunonino ed armonizzino tra loro per tre versi principalmente; sia cioè in quanto al loro principio, sia in quanto al seguito dei loro atti, e sia in quanto al termine.

Valga il vero: se indubitato è che nel mondo della intelligenza nostra si producono ed avvicendano continui pensieri, ei non è meno palese come anchie nella natura si manifestino dei pensieri in ogni oggetto, in ogni classe, e nel loro collegamento, e nelle menome

parti non meno che nella totalità dell' universo. Sottentra poi la considerazione generica, che ogni pensiero è un atto, ed ogni atto ha un principio ed un termine. Il principio dell' atto del pensiero è l' essere ideante, il termine è la cosa ideata. Laonde ove si trova un pensiero ivi deve essere l' ideante da una parte e l' ideato dall' altra. Nel mondo interno l' ideante è l' *io*, e l' ideato è tutto ciò che deriva dalla forza cogitativa dell' *io*. Al di fuori del mondo del nostro pensiero l' ideato è l' universo; l' unità poi in rapporto all' universo non è altri che Dio. Di ciò si scorge, che come l' ideato umano sta all' *io*, così l' ideato divino sta a Dio. Salvo che l' ideato umano, il quale è chiuso nel mondo delle nostre idee, non avendo essere di sostanza, non può dirsi che l' *io* sia l' assoluto; laddove l' ideato divino, cioè l' universo reale, avendo una sostanzialità, ovvero essendo un aggregato di forze reali, se ne dee inferire che Dio abbia la pienezza dell' essere, ovvero sia assoluto, anzi fornito di quel potere infinito senza del quale non potrebbe conferire la sostanzialità alle cose. Quindi ancora si deduce, che il pensare sta all' *io*, come il creare sta a Dio; potendosi anche dire che il creare sia un pensare divino, come il pensare è un creare umano. Onde si viene di più nella illazione, che la discrepanza fra l' *io* e Dio non può compararsi se non a quella che separa il mondo delle nostre idee dal mondo delle cose reali: vale a dire che come le idee nostre non sono sostanziali mentre le cose reali lo sono, così l' *io*, comechè fosse sostanziale, pure non è l' assoluto, cioè l' incondizionale, mentre Dio lo è.

127° Analogia fra il mondo interno e l' esterno in quanto agli atti—
Insistendo pertanto sull' analogia che lega il mondo umano al divino, si offrono in secondo luogo quelle similitudini le quali concernono gli atti. Siccome adunque le idee nostre in quanto hanno una estensione e una mutabilità subbiettiva, richieggono quali condizioni uno spazio e un tempo mentali; così gli esseri in quanto sono idee di Dio esigono la doppia condizione dello spazio e del tempo reali. Che cosa sono lo spazio ed il tempo mentali, se non condizioni di taluni esseri ideali i quali esistono nella mente nostra? Però essi nulla importano al di fuori di noi, e sotto tale riguardo avea ragione il Kant di dire che sono visioni subbiettive. Ma egli avea torto nel non riconoscere oltre di essi anche lo spazio ed il tempo reali; poichè

siccome al di fuori delle idee nostre vi ha gli esseri che sono idee divine, così si vogliono ammettere anche le condizioni che debbono accompagnar tali idee, e senza le quali gli esseri reali non ponno esistere. Per tale riflesso lo spazio ed il tempo debbono avere altresì una realtà cosmica, ovvero un valore al di fuori di noi. Tuttavia sarebbe un errore il pensare che essi fossero perciò sostanziali, avvegnadiochè essi non sono che condizioni per le cose molteplici e mutabili. Clark e Newton ben si apposero nel ravvisare in entrambo alcun che di divino, ma errarono nel dire che sono attributi di Dio, imperocchè Dio non è cosa mutabile o estesa. Il vero è dunque che lo spazio ed il tempo esterni stanno a Dio ed alle idee di Dio, come lo spazio ed il tempo interni stanno all' *io* ed alle idee dell' *io*. Laonde come lo spazio ed il tempo mentali sono subbiettivi in rapporto all' *io*, ma si possono considerare come obbiettivi in rapporto alle idee nostre, cioè come partecipi di quella obbiettività che queste hanno in quanto non rappresentano l' *io*; così lo spazio ed il tempo esterni sono subbiettivi in quanto a Dio, ma hanno una obbiettività in riguardo all' universo, siccome condizioni effettive della sua esistenza. La qual cosa in conclusione non importa altro, se non che lo spazio ed il tempo esterni abbiano in rapporto al pensiero divino, quella stessa ragione che lo spazio ed il tempo interni o mentali hanno come visioni del pensier nostro.

128° Analogia fra il mondo interno e l'esterno in quanto al termine— Proseguendo sullo stesso tenore, ei si fa palese inoltre che le categorie, fra le quali primeggiano la sostanza, la qualità, l' azione e la relazione, hanno eziandio un doppio valore, cioè sono meramente ideali in quanto vengono pensate da noi, ovvero in quanto non escono dalla subbiettività dei pensieri dell' *io*; ma sono reali in quanto vengono pensate e prodotte da Dio, e poi intuite esternamente da noi. Coloro che considerarono la sostanza come un prodotto della ragione spontanea, si apposero al vero da una parte, poichè la forza dell' *io* non è così sterile, da non poter produrre l' elemento dell' essere, essenzialissimo ad ogni pensiero. Ma la loro dottrina è falsa in quanto reputa, che al di fuori della sostanza pensata dall' *io*, non vi siano le sostanze pensate da Dio; col divario che queste sono esistenti, laddove la prima non è che ideale. E qui si fa manifesto eziandio il vero rapporto che passa fra l' ideologia e l' ontologia. L' ontologia

in effetti è una ideologia divina, come l'ideologia è una certa specie di ontologia umana; imperocchè l'ontologia sta a Dio come l'ideologia sta all'*io*. Quindi pure si scovre l'analogia che intercede fra la psicologia e la teologia razionali; essendoci la psicologia stando all'ideologia, come la teologia all'ontologia, ne viene che la psicologia razionale possa dirsi una specie di teologia umana, in modo simile a quello in cui la teologia razionale può dirsi, salvo il divario infinito, una certa specie di psicologia divina. Dalle quali cose inoltre si desume, che la filosofia può anche essere definita, come la *Scienza delle idee umane e delle idee divine, e delle cause dalle quali esse derivano*. Per tal modo si ritiene l'antico concetto di questa scienza apprestato da Cicerone, modificandolo solo secondo le richieste della critica, cioè sostituendo o piuttosto determinando il significato dei vocaboli di *cose divine ed umane* con dirle *idee divine ed umane*, o anche *pensieri divini ed umani*, giusta le espressioni del Vico, e a seconda delle condizioni proprie di una scienza subbiettiva e razionale. Conciossiachè le idee e i pensieri sono quelli dei quali non può dubitarsi in niun modo; quelli che formano quindi il primo dato di fatto e di ragione della filosofia, posto il quale non può farsi a meno di ammettere eziandio l'ideante, finito o infinito, secondochè esso è la cagione dell'ideato umano o divino, cioè del mondo interno od esterno.

Avvegua poi che fra le categorie, quella dell'essere si riferisce ai giudizi primarii o costitutivi, quella dei modi di essere ai giudizi secondarii o qualificanti, e i principii di scienza ai giudizi mediati o dedotti, puossi così l'analogia fra il mondo esteriore e l'interno, per ciò che ora ci riguarda, rinchiudere eziandio in questi tre capi. 1° All'atto della mente con cui noi pensiamo gli esseri sostanziali, corrisponde l'atto con cui Dio pensando le sostanze le crea. 2° Ai nostri giudizi qualificanti sovrapposti ai costituenti e perfezionamento di essi, corrisponde l'opera ordinatrice di Dio colla quale egli accompagna e compie la creazione. 3° Alla scienza umana la quale ricava le conseguenze dai loro principii corrisponde la scienza di Dio la quale si manifesta colla legge della progressione nel campo della storia.

Comechè le idee nostre non fossero sostanziali, pure esse hanno una vitalità in seguito di cui si sviluppano, e si perfezionano, e ne producono altre, e si rannodano fra loro, e conducono bene spesso

a risultati imprevisti. Esse quindi germignano e si propagano, animate da una feconda virtù di perfezionamento, la quale non può discostarsi nelle medesime, ad onta che non dovesse loro attribuirsi separatamente dall' *io*. Quanto più non si dee dunque dire, che la progressività non si trova nel dominio degli esseri, i quali sono i pensieri della infinita cagione che è Dio? Perlochè se il progresso ha luogo nell' uomo, molto maggiormente si dee avverare nell'universo. Imperò mentre nell' uomo la parte organica rappresenta la sua prima età, le facoltà affettive la seconda e le intellettuali la terza; nell' ordine progressivo dell' universo le epoche della natura sono le divisioni principali che si ponno segnare secondo il tempo, come i regni della natura sono le gradazioni dello stesso progresso secondo lo spazio. Fra tutti gli esseri del mondo la intelligenza tiene poi il più alto grado; e se con molta probabilità può dirsi che un sistema di intelligenze formi l' apice e l' intento supremo di tutto il creato, tal cosa è innegabile per il mondo che abitiamo, le cui parti sono evidentemente indirizzate al servizio dell' uomo. Parimenti in quanto a noi, fra tutte le potenze quella che ad ogni altra sovrasta è la intelligenza, a cui gli organi inservono, e da cui il buono o reo indirizzo degli affetti e delle stesse passioni dipende. E se i nostri pensieri fossero tali da ricevere dall' *io* quella virtù di agire che è propria delle sostanze, l' analogia andrebbe anche più oltre; a cagion che i più perfetti fra di essi avrebbero la forza di conoscere gli altri, in quella stessa guisa in cui nel mondo in grande le intelligenze organiche conoscono i corpi. Ma come i nostri pensieri non sono sostanziali, perciò mentre nel mondo esterno la progressività giunge sino agli esseri intellettivi, nel mondo interno essa si arresta ai principii intelligibili, la natura dei quali comechè inferiore in ordine alla esistenza, è precellente però in ordine alla conoscenza, per il lume che essi spargono su tutto il sapere. Per le quali considerazioni si fa manifesto, siccome la supremazia del pensiero sia il fine a cui ogni altra cosa tanto in noi quanto fuori di noi si trova ordinata.

129° Avvertenza sulle cose dette — E non voglio lasciar di avvertire da ultimo, che nello effettuare le dette deduzioni si è egualmente lontani dallo scetticismo e dal dogmaticismo; conciossiachè esse tutte riposano sopra un' analogia, la quale è giustificata dal

principio, che non havvi ideato senza ideante. Rincesce il vedere come siano incorse nei mentovati estremi le teorie metafisiche di due illustri filosofi moderni. L'uno di questi coll'essere ideale rese impossibile l'ontologia come scienza, cedendo il varco allo scetticismo. L'altro colla formola dell'ente che crea l'esistente, pose nel dogma religioso ricevuto dalla parola jeratica la pietra angolare dell'edifizio filosofico. Noi solleciti di tenerci lontani dall'uno e dall'altro estremo, senza essere scettici ci gioviamo di un'analogia fra il mondo interno e l'esterno che regge al criticismo, e senza essere dogmatici usciamo dalla ideologia ed ammettiamo a livello di essa l'ontologia. Tutto ciò in seguito del metodo speciale di filosofia che abbiamo sopra adottato.

In confermazione di che giova il riconoscere, che non può la mente nostra assorgere all'idea dell'assoluto, se non sorretta dall'analogia del termine subbiettivo che trovasi nel mondo interno della coscienza; il qual termine è l'ideante, cioè l'*io* identico ed uno in mezzo all'ideato multiplice e vario. Conviene non farsi illusione: noi non pensiamo altrimenti l'assoluto, cioè Dio, se non come il principio di tutte le cose che esistono. Or si fatto principio vien pensato in rapporto al mondo esterno, nella stessa guisa che l'*io* vien pensato in rapporto al mondo delle nostre idee. Ma che vuol dir ciò se non che l'idea dell'assoluto sia formata dietro l'analogia del principio della vita interiore dell'uomo? Imperocchè Dio sta al mondo esterno, come l'*io* al mondo interno. Togliete ciò, dovrete pensar l'assoluto dietro l'analogia del principio di causa, cioè come causa prima ed universale. Togliete anche questo, l'assoluto non sarà più per noi che una negazione di qualsivoglia idea; onde risulta di nuovo, che l'intuito dell'assoluto debba essere rilegato nel numero degli *aegri somnia*.

CAPITOLO II.

Dei principii delle cose.

130° Che i principii dei corpi siano semplici — Se i corpi sono dei tutti moltiplici, cioè dire dei complessi di sostanze fisiche, viene ora l'inchiedere quale sia la natura reale delle primitive sostanze dei corpi. E in primo si vuol sapere: se queste sostanze sono i primi componenti dei corpi, i principii e le condizioni dei cennati tutti moltiplici; è poi vero che siano composte e moltiplici esse stesse, cioè risultanti di parti comechè tenui, e capaci almeno di risolversi in esse?

Nell' antica filosofia è celebre la scuola degli Atomisti, detti così per la speciale dottrina sui primi elementi, e sul modo onde per essi spiegavasi la formazione dei corpi. Ponevano adunque l'universo essere infinito: di questo una parte esser vacua un'altra piena: la parte piena risultare d'infiniti corpuscoli ossia atomi, i quali nel vacuo infinito apprestano i principii e gli elementi a tutte le cose, sì che dalla loro composizione le cose tutte derivino. I detti atomi poi venivano dai medesimi creduti altresì corporei, e chiamati *corpi primi*, per discernarli dagli altri che si fanno per l'unione di essi. Era poi distintivo di questi primi corpi, una durezza ed una resistenza che offrivano a tutte le forze, ed ai più grandi urti che si avessero potuto lor fare: onde venivano considerati come fisicamente impenetrabili ed indivisibili; e nei tempi posteriori furono chiamati pure esseri semplici fisici. Autore di simile scuola Leucippo da Elea, ebbe comuni questi pensieri con Democrito suo rinomato seguace.

Noi combattiamo una tale dottrina. Per fermo, fatta l'ipotesi che le sostanze prime fossero composte, desse o dovrebbero risultare di più modi o di più sostanze. Or egli non può essere che siano risultamento di più modi, stantechè i modi non ponno esistere senza la sostanza, e però molto meno ponno con la loro unione produrre un aggregato di sostanze. Resterebbe adunque che le sostanze prime risultassero di più sostanze. Ma in simil caso esse non più sarebbero sostanze prime, ovvero primi principii di composi

zione; ma bensì sarebbero aggregati di più sostanze e di più componenti. Adunque le sostanze prime non sono risultamento di alcuna composizione, e però debbonsi confessare metafisicamente semplici (1).

Aggiungasi che ogni corpo dipendendo dalla composizione degli elementi, è un condizionato di cui i componenti sono la condizione; siccome nelle cose astratte il numero è condizionato di cui la condizione è nell'unità, poichè senza unità non vi ha numero. Or quando i componenti medesimi fossero composti, anzichè essere o contenere in sè la condizione prima dei composti, sarebbero essi stessi dei condizionati che supporrebbero la loro condizione in altri principii: i quali essendo ancor essi composti la supporrebbero in altri, e così via, in modo che si avrebbero sempre nuovi condizionati, senza trovar mai la condizione necessaria del loro essere composto. Perlochè essendo di mestieri che vi fosse una prima condizione del composto, forza è che si ammettano le prime sostanze come componenti dei corpi ma non composte esse stesse, cioè a dire che siano del tutto semplici (2).

Per terzo si osservi come supposto che non mai si pervenisse ai componenti semplici, sarebbero i primi elementi risolubili in altri, e questi anche in altri all'infinito, mentre niuno elemento sarebbevi in detta ipotesi, nel quale non potesse concepirsi una ulteriore divisione: e dico concepirsi, poichè ad onta in natura non vi fosse forza capace a produrre sì fatta divisione, resterebbe tuttavia certo che il supposto elemento primo fosse in sè divisibile, cioè composto sempre, e capace di essere diviso per alcuna maggior forza in altri elementi. Or la divisibilità all'infinito ripugna con la natura limitata dei corpi:

(1) Contro la dottrina di Talete Milesio il quale confondeva i principii delle cose cogli elementi, Plutarco sostiene altro essere gli elementi, altro i principii: *Siquidem elementa composita sunt, principia autem nec remur esse composita, nec confectum quiddam. Verbi gratia, elementa vocamus terram, aquam, aerem, ignem. Principia vero propterea vocamus quod nihil se prius habebant ex quo procreato sint, aliqui principio non essent, verum illud potius ex quo genita essent* (*De Placitiis Philosoph.* Lib. I, Cap. II). Secondo i progressi dalle scienze naturali, gli elementi sarebbero i principii chimici, che finora ascendono a sessantadue; i principii propriamente detti sarebbero però le sostanze prime metafisicamente semplici.

(2) Leibniz resirinse tutta questa teorica in una sola tesi, dicendo: *Necessae est dori substantia simplices quia dantur composita; neque enim compositum est nisi aggregatum simplicium* (*Principia Philosophiae, seu Theses etc. Thesis 2*; e vedi pure *De Primis Philosophiae emendatione et notione substantiae*, nella *Opera Omnia* del Douthens, Tom. II, Pars I, pag. 18 e segg.).

stante che se un corpo fosse divisibile all' infinito , esso dovrebbe in sè contenere un infinito numero di elementi; e poichè il corpo è un reale moltiplice , questi infiniti elementi dovrebbero anch' essi esser reali, e non già ideali come le divisioni sempre decrescenti senza alcun limite, che si suppongono negli enti ideali della matematica. Intanto un essere composto il quale risultasse d' infiniti elementi reali , dovrebbe esso stesso essere infinito , sì che nessun corpo , nel caso che i principii primi fossero composti , dovrebbe più riconoscer limiti , nè quindi dovrebbe essere capace di aumento , nè di figura , lo che ripugna col fatto.

Viene poi da tali argomenti esclusa l' idea invalsa in taluni, che le sostanze siano semplici fisicamente; poichè il dir ciò non importa in vero senso , se non che le sostanze prime siano composte e non semplici , ad onta che non vi fosse in natura forza che valesse a dividerle. Or egli è stato già dimostrato , che le sostanze tutte , e in particolare i primi componenti dei corpi , non possano in alcun modo esser composti.

131° In qual modo le sostanze semplici possano formare i corpi— Quei che al contrario la sentono sogliono opporre , essere impossibile che dal semplice risulti il composto , e dall' inesteso l' esteso. E però temono , che con la esposta teorica si aprisse l' adito all' idealismo.

Ma di rincontro , dal che gli elementi sono semplici in sè , non segue certo che ei non siano moltiplici nel loro complesso, formando degli aggregati e dei tutti realmente composti. Or questo è sufficiente a salvare l' attestazione del senso fondamentale ed esterno , il quale rivelaci i corpi in opposizione all' *io* semplice , siccome dei tutti composti e moltiplici. Il punto adunque sta nel vedere , come avvenga che gli elementi semplici non si confondano compenetrandosi in uno fra loro , e però in qual modo si avveri che dessi costituiscano quegli aggregati di sostanze che chiamansi corpi.

Per ispiegare tal cosa è necessario riconoscere la seguente verità. Le sostanze semplici perchè possano comporre un tutto moltiplice , conviene che si serbino esteriori fra loro senza compenetrarsi. Per non compenetrarsi uopo è che agiscano mutuamente e si resistano: agiscano cioè per poter consistere insieme , si resistano poi per non confondersi in uno. Intanto nulla è che possa agire e resistere, se

non sia un principio di azione , o una vera forza. Adunque perchè le sostanze semplici possano formare dei tutti molteplici , fa necessario riconoscere ch' esse siano delle reali forze attive e resistenti.

Ciò vien confermato ancora da tutti i dati della esteriore esperienza. Nella natura materiale i filosofi di ogni tempo non riconobbero , che moti e cangiamenti continui. Sono i moti così detti locali , comuni a tutte le cose anche inorganiche: basta volger l'occhio al giro dei pianeti , all' aria che si agita , all' acqua , alla luce , ai gravi che cadono , e a mille altre cose cotali. Sono proprii di tutti gli esseri organici , siano vegetabili od animali , i moti delle molecole , per la cui virtù i detti esseri gradatamente crescono e mutano forme. I movimenti sensitivi , come quei del respirare , nutrirsi , vedere , udire , sono in fine il distintivo proprio degli animali. Or queste azioni siccome sono molteplici , così prevenir debbono da molteplici agenti ossia da principii di azioni. Questi principii di azioni , come subbietti dei quali gli atti prodotti costituiscono gl' intimi modi , non ponno essere che sostanze attive , ovvero forze sostanziali. Adunque gli esseri della natura , non risultano che da reali principii di azioni , ovvero da forze sostanziali.

Da questa verità è facile a trarre spiegazione del modo in cui le prime sostanze , benchè semplici , pure essendo altrettante forze attive e resistenti , costituiscono , per quella energia che hanno di agire e resistere , quei tutti composti , molteplici e solidi , che abbiamo già detto corpi.

Ma può spiegarsi nello stesso modo l' obbiettività della estensione continua ? Al contrario è da porsi mente , che se i primi elementi sono semplici e discontinui , essi non ponno avere fra loro comun limite alcuno , non ponno coincidere cioè a modo di corpi , poichè incorporerei si sono. Adunque l' estensione continua non è che un fenomeno , ma un fenomeno sostanziale perchè derivante dalla natura delle sostanze , cioè dalle forze di agire e resistersi , in guisa da comporne dei tutti molteplici , atti a modificare la nostra facoltà di sentire. Il perchè ad onta che fenomenica ovvero apparente sia l' estensione continua , essa non è per questo una pretta illusione o fantasma. Essa è reale , se vuolsi comportare questo linguaggio , come estensione discreta ; poichè non finisce di esser reale l' esistenza dei tutti molteplici , composti , impenetrabili e resistenti , quali

sono i corpi che noi apprendiamo pei sensi fondamentale ed esterni. Tutta l'illusione nostra nell'apprendere come continui questi complessi di elementi discreti, non deriva fuorchè dal sentirli noi simultaneamente nella loro unione, e però in modo confuso; non essendo i sensi del nostro corpo atti a raggiugnerli in distinto, cioè quali sono divisamente in sè stessi.

L'idealismo intanto lungi dal riconoscere l'esistenza degli esseri multipli in fuori di noi, non altro ammette che le loro subbiettive rappresentanze. Che cosa adunque l'esposta dottrina ha di comune con l'idealismo?

132° Avvertenze sulle cose dette — Devesi imperò bene avvertire, che dal riconoscersi come semplici le primitive sostanze dell'universo, non ne segue che debbansi dire eziandio spirituali. Le sostanze dell'universo non diconsi semplici, se non per escludere la composizione e la molteplicità di altri elementi. Le sostanze spirituali poi sono quelle che hanno la virtù d'intendere e di volere. Di qui segue che le prime sono brute, perchè non altra forza hanno, meno quella di resistersi fra loro e produrre in noi le impressioni sensibili, dovechè le seconde sono intellettive e libere. Queste in fine sono a noi note per l'interiore esperienza, quelle per la esteriore.

Molto meno poi dal principio che le sostanze sian semplici, se ne potria ricavare ipotesi di materialismo. Il materialismo, come a suo luogo il dicemmo, nega l'esistenza di ogni essere semplice. Noi al contrario non pure ammettiamo come semplice l'*io*, ma anche i primi elementi dei corpi ed in generale ogni sostanza, serbando però la gran differenza che l'*io* sia spirituale, e le sostanze primitive dei corpi, lungi dall'esser tali, sian brute.

E da ultimo si vuol notare che la esposta dottrina circa i principii delle cose viene anch'essa suggerita dall'analogia fra il mondo interno e l'esterno, imperocchè come per la virtù creatrice dell'*io* dalle unità i numeri, e dai punti nascono le linee, e da queste le figure prima piane poi solide, così dai detti principii semplici nascono i corpi per la virtù creatrice di Dio ⁽¹⁾. Perlochè riappare sempre la identità fra il pensare e il creare.

(1) Ali' uopo il Vico: *Hoc pacto (homo) mundum quemdam formarum et numerum sibi condidit, quem intra se universon complecteretur: et producendo vel decurtando, vel componendo líneas, addendo, minuendo vel computando*

133° Sistema aristotelico intorno la natura dei corpi — Or che le scienze fisiche propendono a riconoscere l'unità o piuttosto uniformità della materia, non è fuor di proposito l' esporre la dottrina aristotelica sui componenti dei corpi. In primo, due principii erano riconosciuti da detta dottrina, come ingredienti nella composizione dei corpi: l' uno passivo, sfornito di ogni determinazione, di ogni qualità, di ogni grandezza, e tuttavia capace di esser determinato in tale o tal modo per costituire un corpo naturale; e questo principio veniva appellato *materia prima*, subbietto comune di ogni cosa corporea, unica di specie ma diversa numericamente in ciascun corpo individuale: l' altro principio era riconosciuto attivo ed energico, il quale poichè riducea la comune materia a formar questo o quell' altro obbietto individuale, prendeva nome di *forma*. Perciò la materia era riguardata come in potenza a ricevere tutte le forme di cui esser poteva il comune subbietto; le forme erano quelle che determinando la materia davano l' atto al corpo; il corpo era il prodotto dell' azione delle forme su la materia. In secondo luogo insegnavasi poi, la materia prima durare sempre la stessa in tutti i cambiamenti che succedono nell' universo corporeo, ma per ispiegar questi reputavano necessario l' ammettere una successione di forme, delle quali l' una escludesse e sottentrasse all' altra che la precedeva: siccome per ispiegare, ad esempio, le mutazioni che avvengono nel bruciarsi di un legno, uopo è, dicevano, che la forma di foco prenda il luogo della forma di legno, e poscia la forma di cenere sottentri a quella di foco.

Alla evidenza di che è da considerare come la forma sostanziale differisca dall' accidentale, in quanto la prima dà semplicemente l' essere ad un corpo, cioè fa che la materia prima sia determinata a costituire piuttosto questo corpo che un altro; la seconda poi non fa che determinare il modo accidentale della sua esistenza.

134° Riduzione della dottrina esposta — Riduco a principii cotesta intera dottrina, a seconda dei tre capi precipui pei quali discorda dalla nostra. 1° Noi teniamo che tutti i corpi siano un complesso di elementi attivi quantunque abbiano una natura uniforme, come molti

numeros infinita opera efficit (De antiquiss. it. sap. Cap. I, 1, 10). Ed in seguito: Zeno summus metaphysicus ad geometrarum hypotheses accessit: et uti Pythagoras per numeros, his per puncta de principii rerum commentatur (Cap. IV, § 1, 10).

pensano. Gli aristotelici per contra fanno risultare i subbietti composti, in parte da elementi attivi, quali sono le forme sostanziali, in parte da elementi passivi, qual'è la materia prima. 2° Noi ponghiamo gli elementi primi come sostanze complete in sè, cioè sussistenti ciascuna a prescindere dalle altre. Gli aristotelici vogliono le due specie di componenti, la materia e la forma, come sostanze incomplete, cioè incapaci ciascuna di esistere in sè e però bisognose della unione reciproca. 3° Tutti i cangiamenti nel nostro sistema non sono che varie determinazioni e modificazioni delle forze primitive, ovvero modi varii del loro operare. Nel sistema però degli aristotelici le mutazioni degli enti corporei, non ponno succedere che per la produzione di nuove forme sostanziali, e per la distruzione delle antiche.

135° Esame della stessa — In questo confronto non è malagevole a scorgere in qual parte sia difettivo l'intero sistema degli aristotelici su la sostanziale natura dei corpi. E quanto al 1° capo, abbiamo già dimostrato, come i principii attivi, ossia forze, quali per gli aristotelici sono le forme sostanziali, non costituiscono che reali agenti, ovvero esseri di cui gli atti compongono i modi; e come però siano essi stessi delle reali sostanze. Se poi gli elementi attivi medesimi sono sostanze reali, è inutile affatto il riconoscere, oltre di esse, degli altri elementi passivi, quali son quelli che compongono la materia prima; poichè se per formare i corpi non richieggonsi che reali sostanze, queste invengonsi negli elementi attivi, senza supporre il sostrato, o invocare il concorso della voluta materia indeterminata e passiva.

Quanto al 2° capo, può egli mai concepirsi un essere sussistente ovvero una sostanza incompleta, quale saria la materia, non che la forma degli aristotelici? Una sostanza, ovvero un essere che sussiste, è una cosa la quale ha l'esistenza in sè stessa, e però non ha bisogno di altro per esistere. Intanto se questa sostanza è incompleta, e intendesi già nel suo essere di sostanza, ciò vuol dire che essa esiga alcun'altra cosa per esistere, e che però dipenda nella sua esistenza da altri. Laonde la sostanza in detta ipotesi, ha l'esistenza in sè e nel tempo stesso non l'ha; non ha uopo di altra per esistere, e pur richiede che sia con altra cosa congiunta; non dipende da altro, e tuttavia dipende da un'altra cosa bisognosa essa ancor della prima.

In fuor della qual cosa devesi pure osservare, come tutto ciò che puossi concepire, o deve aver l'esistenza in sè, o pur non averla: se l'ha, sussiste, se non l'ha, inerisce; nè può trovarsi cosa media, siccome contrarii essi sono, fra l'essere sussistente e l'inerente. Or poi la materia e la forma, nel senso degli aristotelici, non sono esseri sussistenti, poichè a ciascuna di esse manca alcun che per esistere; non sono modi, poichè si suppongono sostanziali. Esse quindi non sussistono e non ineriscono, non sono nè sostanze nè modi, il che torna a dire che siano esseri arbitrarii ed assurdi. Di qui confermasi, non esistere nell'universo che sostanze metafisicamente complete: semplici in tutti gli esseri, ma brute nei corpi, sensitive negli animali, sensitive ed intellettuali nell'uomo.

Contro al 3° capo sta in fine la verità, che ove nei cangiamenti degli esseri, si annullassero talune forme sostanziali, ed altre nuove se ne producessero; dovrebbero per questa parte ammettere la creazione e l'annichilamento incessante e continuo di esseri sostanziali in natura. Ciò è anche arbitrario, dovendosi in ordine alle cose dire che: *Omnia mutantur, nihil interit.*

CAPITOLO III.

Delle forme comuni delle cose.

136° Dottrine varie intorno agli universali — Prenotiamo nella parte essoterica della filosofia, come la quistione relativa all'origine delle idee universali non potea essere trattata se non subordinatamente a quella del loro oggettivo valore: imperocchè, diciamo, se l'universale esiste oggettivamente, noi non dobbiamo fare altro che trovarlo, in caso opposto dobbiamo formarlo noi stessi (22). Ora poi intorno al valore degli universali vi ha tre sentenze. La prima è di quelli i quali vogliono le sole voci essere universali, non già le cose significate da esse. Coloro che così pensano vengono detti *nominali*, perchè per essi le scienze non costano che di sole parole. Opposta alla suddetta è la dottrina dei *reali*, la quale mantiene gli universali avere una esistenza oggettiva negli stessi individui. Una terza opinione vuole poi che gli universali esistano nel nostro pensiero come concetti, ma abbiano un fondamento in natura; onde quelli che così pensano ricevono il titolo di *concettuali*.

Nella seconda delle cennate dottrine si possono eziandio fare due ipotesi. Si può supporre che gli universali esistano separatamente dagli individui (*ante res*); e si può ritenere che essi non esistano che negli stessi individui. La prima di tali due opinioni è quella di Platone, e secondo essa gli universali non consistono che nelle idee archetipe delle cose: idee eterne e divine le quali a guisa di suggelli producono una doppia impronta; l'una negli oggetti singolari, l'altra nella mente nostra, per cui si spiega la scienza delle cose (1).

137° Esame delle esposte dottrine — La sentenza dei nominali non può essere spiegata che come una illazione del sensismo, perchè i sensi non ponno manifestarci se non ciò che è multiplice e mutabile, non l'immutabile ed uno. Intanto così il sensismo come il nominalismo vengono confutati da che le scienze esistono e risultano di verità universali. In caso opposto le scienze stesse sarebbero accozzamento di voci senza significato.

Altronde il concettualismo si imbatte in difficoltà insuperabili, quando si ingegna di spiegare la formazione delle idee universali per l'opera del nostro intelletto. Veggasi ciò in Aristotile allorchè impegna a spiegar l'origine delle idee universali con far ricorso all'opera dell'intelletto agente. I sensi non ci offrono che individui circoscritti da speciali modi; ma l'intelletto agente depura tali individui dalle loro qualità determinanti, e ne ritiene l'essenza che consegna all'intelletto passivo. Se non che si presenta la difficoltà, che colla detta operazione l'intelletto agente non fa che ridurre l'idea di un oggetto, spogliandolo delle sue determinazioni numeriche. Però l'idea di un individuo ridotta e rifinita quanto si voglia non cessa di essere idea di un oggetto solo, nè può dirsi che sia universale, se una natura o forma comune non esista nelle cose considerate sotto un rapporto più alto, cioè in quanto le cose tutte si riguardino in relazione di una eterna ragione. Quindi l'uopo di ricorrere a Platone per completare Aristotile.

Gli scolastici accorgendosi della indicata insufficienza della dottri-

(1) A simili diverse ipotesi accennava Porfirio nella sua *Introduzione* (*Εισαγωγή*) al libro delle categorie di Aristotile, allorchè scriveva: *De generibus et speciebus, sive substantiis, sive in solis nudis intellectibus posita sint; et sive substantia corporalia sint, an incorporalia; et utrum separata, an in sensibilibus posita, et circa haec consistentia, dicere recusabo* (*Prooem.*).

na aristotelica intorno a tal punto, introdussero una sottile distinzione tra l'universale metafisico e l'universale logico. L'universale logico si ha quando l'intelletto considera una natura astratta come riferibile a molti (*unum respiciens multa*). L'universale metafisico poi non è che la natura astratta dalle condizioni accidentali (*unum abstractum a multis*) senza alcuna relazione cogli individui; e questa formasi per la sola opera dell'intelletto agente. Intanto questa natura comechè potesse dirsi astratta, pure non è universale (20), poichè essa non esprime più di ciò che si trova in un oggetto singolare. L'universale metafisico degli scolastici non è perciò un vero universale.

A spiegare poi la formazione dell'universale logico, gli stessi scolastici invocano l'opera di un atto comparativo dell'intelletto, col quale si consideri una natura astratta in relazione agli individui (*ut participabilis ab inferioribus*). Ma la detta natura astratta è singolare; gl'individui in ordine ai quali può essa essere pensata sono anche singolari. Come dal pensar quella in rapporto a questi può uscirne un'idea universale? Come anzi può la prima trasformarsi sol perchè vien riguardata in relazione ad altri oggetti anche determinati?

138° Continuazione — Simile difficoltà si fa vie più chiara quando si consideri il modo in cui la formazione delle idee universali viene spiegata da Locke e suoi seguaci. Questi in effetti pensano che a far nascere le idee universali basti invocare il concorso della comparazione e dell'astrazione. Posto che noi vediamo più individui, essi dicono, noi possiamo ravvicinarli fra loro col pensier nostro, e così scorgere che essi convengono in alcune note e disconvengono in altre. Or noi abbiamo la virtù di attendere a quelle sole note nelle quali convengono, ovvero di astrarre dagl'individui paragonati le sole proprietà identiche; e son queste appunto le idee universali che si vanno cercando.

Niun dubbio che noi possiamo eseguire le dette operazioni di comparare e di astrarre, e che per esse possiamo scorgere la medesimezza che passa fra più oggetti. Ma l'idea di questa medesimezza può dirsi universale? Per certo, se da più individui simili o eguali astragghiamo la sola loro similitudine o eguaglianza, noi non usciamo in alcun modo da questi individui: noi conosceremo

la loro medesimezza, ma questa sarà sempre ristretta ad essi : formerà l'idea di una loro astratta proprietà. In vece, l'idea universale trascende ogni limite ed è indefinitamente determinabile. Non può negarsi quindi come gli sforzi dei concettuali riescano vani a spiegare la formazione delle idee universali.

139° In qual modo debbasi ammettere l'esistenza delle forme comuni — Mentre i concettuali sono nella impossibilità di spiegare la formazione delle idee universali da una parte, e i nominali vengono ripudiati dall'altra da chiunque non voglia ripudiare le stesse scienze, anzi fin la ragione, si offre al seguito delle cose dette una considerazione che deve farci ammettere l'esistenza delle forme comuni quale anello che intercede fra l'uno e il vario dell'universo, sia che sotto nome di forme comuni si intendano i generi e le specie, sia che si intendano le azioni e le leggi. Di vero, se gli oggetti tutti del mondo visibile esistessero isolatamente dal pensiero fondamentale ed originario di cui sono l'espressione, non si potrebbero trovare in essi che nature individuali. Ma avvegna che i cennati oggetti esistono in connessione col detto pensiero e qual termine della virtù di una mente somma ed eterna, perciò conviene risolversi per una di queste due ipotesi. O si dee portare il nominalismo sino all'ordine di questa mente, e dire che in essa non siano idee universali nè leggi universali; o devesi dire che queste idee e leggi siano appunto le forme comuni di tutte le cose che esistono. Però se il nominalismo è vuoto per la mente nostra, molto più è assurdo per la mente suprema. Dunque tra l'unità dell'immenso e l'immensità del numero delle cose, fa uopo riconoscere appunto le dette forme comuni, per le quali un piano stabile ed ordinato è ed apparisce in mezzo all'avvicinarsi delle forme individuali. Così le leggi della ragione somma appariscono come leggi universali, e le sue originarie idee come nature universali cioè come generi e specie. Senza ciò potrebbesi supporre il caos, non spiegare l'ordine della natura. Il concettualismo aristotelico è perciò monco ed erroneo se ad esso non si unisca il realismo platonico. Però si riconferma come i due sistemi di Platone e Aristotile son fatti non per escludersi ma per completarsi a vicenda. Se a dirlo in poco, l'intelletto agente di Aristotile si sublima allorchè dee poggiare sino all'ordine delle idee di Platone, quest'ordine vien reso più chiaro per l'opera progressiva e spiri-

tualizzatrice, anzi per la luce stessa che apporta e sparge su di esso l'attuo intelletto di Aristotile. Per tal modo ambo le dette teoriche trovano luogo in un solo sistema di filosofia che meriti di esser chiamato veramente universale.

140° Considerazioni intorno a un sistema di filosofia universale —
Un tal sistema universale di filosofia è appunto quello di cui noi abbiamo sinora presentato il piano descrivendone i principali tratti. Però sono doti di sì fatto sistema il reggere alle esigenze della critica, l'apprestare le ragioni supreme del vero e del reale, il rispondere alle aspirazioni più nobili dello spirito umano, il mostrare che gli errori di tutte le teoriche esclusive non nascono che dalla mutilazione del vero. Quando in effetti la filosofia vuol rispondere alle grandi richieste dei secoli civili, non lo può fare isolandosi o negando alcun lato della natura dell'uomo. Or l'uomo perchè dotato di una vita speculativa brama la conoscenza ragionata delle cose; perchè dotato di una vita pratica non sa distaccarsi dalla loro realtà. Spiegare la realtà per la ragione, partendo dal mondo interno per rischiarare ciò che vi ha di oscuro nell'esterno, e tutto ripetendo da principii sommi apodittici; tale è il compito della filosofia non dogmatica, non empirica, non trascendentale, ma razionale, riflessiva e speculativa. La storia dirà come filosofia si fatta si rannodi alle antiche memorie della sapienza italica, siccome anche può scorgersi da quello che al proposito del metodo filosofico speciale ne abbiamo accennato di sopra (116). Quanto a noi, crediamo di non andar lontani dal vero se notiamo che non mai come oggi, nella classe di coloro che pensano, fra le molte esigenze le quali crescono e si moltiplicano in ragion diretta dei mezzi per appagarle, il bisogno di un sistema di filosofia universale si fa sentire nel campo dello scibile. Più la ragione in effetti si è sviluppata nei molti rami del sapere, più sente l'uopo di studiare completamente sè stessa; a misura che la serie delle deduzioni scientifiche aumenta, cresce pure l'importanza dei principii; l'uopo della unità si fa maggiore, a seconda che la varietà dei fatti e delle idee dilatasi in più vasta sfera.

141° Riduzione dei sistemi di filosofia — A voler definire il detto sistema di filosofia universale, può dirsi che esso sia quello in cui si è giunto alla conoscenza della connessione fra il sensibile e l'intelligibile, o ancora fra l'essere e il pensiero. Per lo innanzi, uscendosi dal sapere tradizionale, o si studiò l'essere separato dal pensiero, o questo separato dall'essere. Così si scorge che le epoche ideologiche della filosofia non sono, non possono esser che tre: quella della certezza dogmatica o volgare, quella del dubbio scettico, quella della certezza filosofica. Ed io chiamo ideologiche si fatte epoche, perchè quantunque non siano sempre distinte nell'ordine della successione, pure rispondono fedelmente al processo delle facoltà nostre. In queste di fatti si dee distinguere il periodo della spontaneità da quello della riflessione; e nel secondo di questi si dee di nuovo distinguere il periodo dell'analisi incompleta dal periodo della sintesi completa. Entrano poi nella prima di dette epoche i sistemi dogmatici ovvero ontologici. Appartengono alla seconda i sistemi sensisti o idealisti, empirici o trascendentali, che è quanto dire tutti i sistemi meramente psicologici. Prendono posto nell'ultima i sistemi razionali o nel periodo di formazione o in quello di complemento (1).

142° Di una perpetua critica dei detti sistemi — L'ultimo di detti sistemi essendo il solo universale e adeguato, presenta il più largo criterio per giudicare di tutti gli altri. L'essere è inesplabile senza il pensiero, questo è inesplabile senza l'essere. Il primo non è se non in quanto è affermato, l'altro non è se non in quanto afferma. L'atto o giudizio costitutivo del pensiero ha per termine l'essere, l'atto o giudizio qualificativo dello stesso ha per termine le sue modalità, ovvero l'ordinamento dell'essere. Ma gl'indicati atti sono pensieri. Dunque nè l'essere può separarsi dal pensiero, nè questo dall'essere. E però i sistemi i quali o ammettono solo dogmaticamente, o scindono tali due termini, cioè quelli dei quali si compongono le precedenti due epoche della filosofia, ricevono la loro confutazione dal sistema della terza epoca. Così non vi ha ritorni possibili, nè il passato potrà nè meno in filosofia risorgere quando che sia. Il vero, quantunque avesse antichi ger-

(1) Non è questo il luogo in cui mi è dato mostrare tutta la importanza di detta divisione o l'immensa vastità di cui è suscettiva. Altrove vedremo come rannodandosi essa da una parte alle tre dette età del pensiero; contrassegna dall'altra le tre massime epoche non solo della storia della filosofia, ma di tutta la storia umanitaria.

mi, pure non è stato il primo ad essere carpito dalla mente dell'uomo; ma una volta raggiunto sta perpetuo monumento avverso ogni certezza dogmatica non meno che contro ogni dubbio scettico, derivanti da sistemi parziali ed inadeguati.

Intanto non voglio lasciar di notare, che la critica a cui qui accenniamo è quella la quale forma l'argomento proprio della *Dialettica*, così chiamata da *διαλογίζεσθαι*, *discepto*. Molti considerano la Dialettica come identica colla Logica; e non può negarsi che l'una e l'altra hanno di comune ciò, che esse studiano le forme e leggi del pensiero. Tuttavia si differenziano grandemente perchè la logica studia il pensiero in quanto si manifesta in noi; la dialettica lo studia in quanto si manifesta fuori di noi, cioè nell'universo. Se in questo si trova il più vasto campo di idee, e se altronde le idee debbono avere talune forme e leggi, ed essere il risultato di alcuni atti o giudizi, e perciò di un principio pensante, cioè di una mente; la dialettica deve considerar tali cose. Essa quindi è per il pensiero estraindividuale ciò che la logica, secondo il comune significato, è per il pensiero individuale. Nell'una e nell'altra la ragione dee riconoscere sè stessa; ma nella dialettica questa ragione è obbiettiva, per cui ad essa propriamente appartiene la disputa contro i sistemi o dogmatici, o empirici, o ideali. Quindi la dialettica distinguendo il sensibile dall'intelligibile, e nel dominio di questo riconoscendo la connessione fra il pensare e l'essere, e spiegando questo per quello, troverà in ciò il criterio primo e sommo per combattere così il dogmaticismo il quale va oltre la ragione, che l'empirismo il quale la nega, e l'idealismo che la dimezza, dichiarandola sterile. Che se per tal modo la dialettica viene a compenetrarsi colla stessa Metafisica, se ne può ricavare che la Filosofia come *Scienza Universale* consti in ultimo di due grandi parti, la Logica e la Dialettica, delle quali la prima corrisponde a quella che abbiamo chiamata parte Essoterica, e la seconda a quella che abbiamo detta parte Acroamatica, persistendo noi nel ritenere l'una come a preferenza certa, poichè non va oltre a ciò che cade sotto il dominio della coscienza (61); e l'altra come a preferenza congetturale, poichè ricorrendo alle analogie e alle ipotesi (116), cerca spiegare i fatti del mondo estraindividuale. E dopo ciò siamo in grado di passare alla Parte Etica la quale è la terza della universa filosofia.

PARTE ETICA DELLA FILOSOFIA



SEZIONE I.

ANTROPOLOGIA ETICA

CAPITOLO I.

Della moralità nella facoltà di volere.

143° Si richiama l'antica divisione della filosofia — Distinguevano gli antichi tre specie di virtù, la naturale, la razionale e la morale, e dalla loro differenza venivano riconfermati nella divisione della filosofia introdotta da Platone, secondo la quale essa risulta di tre parti, delle quali l'una riflette la natura occulta delle cose, l'altra la conoscenza, una terza i costumi (1). In rapporto alle due ultime il Vico scriveva: *Vis veri, quae errorem vincit, est virtus dianoetica, seu virtus cognitionis. Vis veri, quae affectus refrænat, est virtus ethica, sive actionis, quam moralem dicunt* (2).

Analogamente ad una sì fatta divisione quella parte della filosofia che versa intorno ai costumi, fu chiamata *Etica*, da *ἠθικός, mós*. Essa venne detta anche filosofia pratica, non perchè non fosse teoretica in sè, ma perchè ha per oggetto le condizioni prime della vita pratica ovvero operativa dell'uomo, nell'atto che a discrepanza di essa la filosofia teoretica riflette le condizioni prime delle cose in quanto sono conosciute ed esistono (3).

(1) V. nota a pag. 113.

(2) *De U. U. J. P. et F. U.* §. 37.

(3) Quindi la parte Essoterica e la parte Acroamatica costituiscono la Filosofia Teoretica, l'Etica la Filosofia Pratica. Avendo così eliminata la divisione seguita sinora nelle scuole, non ho fatto in sostanza che preferire al medio evo la classica antichità (§ 113 nota ultima).

Volendo ora presentare di nuovo la definizione della filosofia, ma in modo che racchiuda tutte le tre parti suddette, possiamo dire che essa è *la scienza delle condizioni prime del mondo intellettuale, del mondo fisico e del mondo morale*: definizione che può a sufficienza essere compresa dopo le cose superiormente discorse (§ 2, 3 e 115), e dopo ciò che andremo ora a determinare (144 e 145).

144° Della natura dell' Etica in particolare — La Filosofia Morale, cioè l' Etica, ha per oggetto *le azioni umane sotto il rapporto morale*. Ma qui si offre a considerare che ogni rapporto morale suppone l' uomo da una parte ed una legge dall' altra. Stante poi che da questi due dati ne scendono come effetti i singoli doveri, perciò questa parte di filosofia comprende 1° l' *Antropologia etica*, la quale si occupa dell' uomo sotto il rapporto morale; 2° la *Nomologia etica*, la quale tratta della legge morale; 3° la *Deontologia etica*, che versa circa i doveri morali. Una fondamentale indagine è pertanto quella con cui si vuol sapere in che consista la moralità in sè stessa.

Per rispondere a tale domanda è necessario pria di ogni altro il notare come le azioni *umane* distinguansi dagli atti *dell' uomo*, perciò che le prime sono prodotte dall' uomo in quanto è tale, cioè in quanto agisce liberamente per un dato fine, per cui debbono esser chiamate anche *personali*; mentre gli altri dipendono in qualsiasi modo dall' umana natura (come il vivere, il sentire), sì che vogliono anche essere nominati *naturali*.

Dopo ciò si consideri che le azioni umane possono essere incitate da motivi di una triplice specie: 1° il diletto proprio dell' appetito sensitivo; 2° l' utile cui si riferisce l' appetito intellettuale; e 3° il dovere conosciuto per mezzo della ragion morale. Qual essere sensitivo in effetti l' uomo è mosso dall' istinto, volto a conseguir ciò che alletta, o a ripellere ciò che disgusta. Qual essere intellettuale egli è incitato ad agire o a non agire dal desiderio del bene o dall' avversione del male, come di ciò che giova o di ciò che nuoce. Qual essere morale dee subordinare ogni utilità al dovere, per cui il testimone, a cagion di esempio, dee fare la sua deposizione secondo verità, il giudice dee giudicare secondo giustizia, l' amministratore non dee trarre inonesto profitto da ciò che amministra, il soldato dee piuttosto lasciar la vita che il posto affidatogli.

Al cospetto di tali motivi vi è la volontà, quale potenza che si determina per virtù propria a seguire a preferenza un motivo che un altro.

Ma qui può avvenire di queste due ipotesi l'una. O l'atto volitivo si determina per l'appetito sensitivo ed intellettuale, violando il dovere; o si uniforma a questo dominando l'appetito sensitivo così come l'intellettuale. Or in simile rapporto di convenienza o di discordanza dell'atto volitivo col dovere, sta riposta la *moralità* delle umane azioni. Il perchè dicesi essere moralmente buono quell'atto che trovasi in accordo col dovere, moralmente cattivo quello che viola o discorda da questo.

Intanto il dovere di fare o di non fare è correlativo ad una legge imperante, la quale modera le nostre azioni: legge che viene conosciuta da noi per mezzo della ragion morale, qual potenza la quale presenta l'idea di un ordine di esseri o simil o diversi da noi; se simili o eguali o non eguali, se diversi o maggiori o minori di noi. Sicchè possiamo dire con tutta chiarezza, che l'essenza della moralità in genere consista nel rapporto dell'atto volitivo con una legge obbiettiva, o pure colla ragion morale che ne è la promulgatrice immediata.

145° Ulteriore determinazione del bene e del male morale — Per comprendere la speciale natura del bene e del male morale, vuolsi avvertire come l'intelletto possa giudicar delle cose in un doppio modo: o considerandole in sè stesse, e dal lato loro, in quanto son vere; o riguardandole in rapporto a noi, e dal lato nostro, cioè in quanto meritano di essere elette. Nel primo caso l'intelletto prende nome di *teoretico*, nell'altro di *pratico*.

Nell'intelletto teoretico ponno aver luogo due ipotesi, secondochè i suoi giudizi o si uniformano alla natura delle cose, o riescono ad essa contrarii. Nella prima ipotesi si ha la verità, nella seconda si ha la falsità (50).

Similmente due ipotesi ponno aver luogo nell'intelletto pratico. La prima è che questo si uniformi all'intelletto teoretico, l'altra che ad esso si opponga. Nel primo caso l'uomo che opera è in armonia coll'uomo che conosce, poichè egli elegge ciò che deve eleggere, e rifiuta ciò che merita di essere escluso; nè per modo alcuno recede o si allontana dalla legge e dal dovere. Nell'altro caso, per dirlo colle parole di Cicerone, si ha l'*animus a se ipse dissidens, secumque discordans*(1). L'uomo opera in opposizione con sè stesso, perchè egli nega praticamente quel

(1) *De Fin. bon. et mal.* I, 18.

che teoreticamente afferma, o per lo contrario. Egli preferisce ciò che deve posporre, pospone ciò che dee preferire; cioè fa l'opposto di quel che egli stesso conosce di dover fare. Or nell'accordo dell'intelletto pratico col teoretico consiste la *rettitudine*, cioè il *bene morale*; nel disaccordo fra di essi consiste il *deviamento*, cioè il *male morale*. L'uno e l'altro sono la verità e l'errore, cioè l'armonia o la discordanza non tra il giudizio teoretico e l'oggetto suo, ma tra il giudizio pratico ed il teoretico. Tale può dirsi propriamente l'essenza del bene e male morale, quale uniformità o difformità delle azioni colla ragion morale.

146° Come la volontà non operi che col mezzo di un giudizio pratico—Nun dubbio che l'intelletto debba precedere la volontà, con un suo esercizio spontaneo, poichè non può volersi alcuna cosa se questa non sia prima conosciuta. Ma oltre a ciò si vuol sapere se l'intelletto sia anche chiamato ed adoprato dalla volontà quasi mezzo o istrumento senza cui la prima non potrebbe risolversi ad eleggere o a rifiutare un motivo qualunque. Simil giudizio come mezzo libero di scelta prende nome di pratico, onde non è venuta la distinzione dell'intelletto pratico dal teoretico, la quale risale fino ad Aristotile (1). Or che questo mezzo vi sia, rilevasi da che noi ci apprendiamo tuttodì in egual potere di giudicare come eligibile o no qualsivoglia motivo sì affacci al nostro pensiero, senza che il giudizio pratico si trovasse, al pari del teoretico, collegato necessariamente a questo motivo piuttostochè ad ogni altro, e per esempio, al più degno e non al meno degno, o pure al giocondo e non all'utile, o all'utile e non all'onesto. Anche nel modo comune di dire, si suol chiedere a chi delibera prima di agire: « Cho pensi di fare »? Or nel *pensar di fare* consiste appunto il giudizio pratico.

In seguito di tali considerazioni conviene distinguere nelle umane azioni il mezzo di cui la volontà si avvale dall'oggetto voluto: il mezzo è il giudizio pratico volontario, l'oggetto è la cosa a cui la volontà in seguito del primo si attiene. Entro in un negozio di libri, esamino molti di questi, e ne compro uno. Se l'ho acquistato, l'ho eletto; e se l'ho eletto, non l'ho conosciuto solo, ma l'ho giudicato preferibile, cioè ho pensato di renderlo mio.

147° Come la volontà sia libera—Chi consideri la natura del giudizio pratico dee convenire che posto qualsisia motivo sentiamo in noi il

(1) *De Anima*, 3, 8.

potere di eleggerlo o di rifiutarlo: la qual cosa vuol dire che ogni motivo è *impellente* non *determinante*. Or questo basta a mostrare come la nostra volontà sia dotata di *libero arbitrio*, cioè sia potenza la quale può determinarsi da sè in qualsivoglia modo (73). Alcuni dicono che gli atti della volontà siano i voleri e i non voleri. Simile distinzione è esatta relativamente ai motivi particolari, poichè è innegabile che posto un motivo si può seguirlo o pur no. Ma a prescindere da tal riguardo, la volontà presa in sè stessa non produce che soli atti positivi, cioè soli voleri; mentre anche quando rigetta un motivo, essa vuole positivamente rigettarlo.

La libertà nel senso morale però non consiste che nel potere di determinarsi *razionalmente*, cioè in modo che dati più motivi, il giocondo e l'utile non venga mai anteposto all' onesto (1). Or anche in questo senso la coscienza ci mostra che noi siamo dotati di libertà, in quanto cioè la nostra volontà è capace di determinarsi in modo da esercitare perfetta supremazia sulle altre facoltà, con signoreggiare gli affetti e le passioni: per la qual cosa essa riceve il titolo di *potere personale* (73).

La libertà è così essenziale ad avere la moralità, che senza la prima la seconda sarebbe impossibile. Non vi può esser luogo in effetti a merito nè a demerito, se non quando potendosi fare così il bene che il male, o si proferisce il primo al secondo, o questo al primo.

148° Si risponde ad una obbiezione — I fatalisti sogliono opporre: la potenza di non agire restar distrutta nell'atto in cui noi agiamo; e non pertanto non potersi essere conscii di libertà, se non sentasi la potenza di non agire, nell'atto stesso in cui si agisce: onde deducono, che illusorio è il sentimento del nostro libero arbitrio. Ma contro la prima proposizione di tale argomento è da considerare, come la potenza di non agire nell'atto stesso in cui si agisce, due cose importi: 1° che di presente siavi una qualche azione; 2° che nulla manchi per poterla sospendere, o per produrne un'altra contraria. Or di queste due cose l'intima esperienza ci dà piena certezza. In quell'atto che agisco, qual cosa mi vien meno, perchè io non possa sospendere la mia azione, o agire in opposta maniera? non mi sento io nella stessa integrità, non mi veggo padrone delle mie potenze, ed arbitro del loro esercizio? Resta dunque

(1) Tal'è l'idea che Cicerone presenta della libertà nel Libro dei Paradossi, quando im-
prende a mostrare, *Sotos sapientes liberos esse, et stultos omnes servos* (*Paradoxa*, V).

a dire, come nell'atto stesso che agisco, debbo riconoscere qual dato di esperienza interna il potere e di sospendere quella tale azione e di produrre un'altra contraria: in che è riposto il libero arbitrio dell'uomo. Oltrechè, avverso l'altra proposizione dell'argomento addotto, sta il fatto che noi ci sentiamo liberi anche prima di appigliarci a qualsivoglia motivo, e quando ci troviamo semplicemente a vista di essi, senza averne prescelto ancora veruno. Possono essere ben molte le peculiari ragioni che mi chiamano ad agire: io conosco che gli atti della mia volontà non hanno alcun necessario rapporto con veruna di esse; conosco che posso appigliarmi ad una ragion di agire a preferenza delle altre. Trovasi poi la ragione di ciò nella natura di questi motivi medesimi: i quali hanno sempre consociata una qualche ragion di male; di modo tale che, se richiamano la volontà per quel lato che presentano buono, la respingono dall'altro lato cattivo, lasciando in noi libero il potere nello escluderli o nell'adottarli.

Che ove dai fatalisti si volesse presumere, gli atti della volontà dipendere dai motivi più forti, essi si ingannerebbero in quanto verriano a supporre che il motivo sia la causa delle determinazioni della volontà, mentre ne è solo la condizione. Questa, poi si distingue dalla causa in ciò, che la causa è quella la quale produce qualche cosa, mentre la condizione è quella senza la quale una cosa non può essere. La volontà così non può determinarsi senza un motivo, e però il motivo è una condizione a volere. Ma l'attività dell'anima è quella che produce questa determinazione; e questa attività è in lei, e non già nel motivo. E facilmente si intende, che quando la volontà si determina ad un'azione, vi è non già una ragione sufficiente onde questa azione non sia, ma una potenza capace di resistere al motivo, e che può non determinarsi all'azione che fa.

149° Delle circostanze che influiscono sulla moralità, e per primo dell'ignoranza e dell'errore— Sorviene ora il far parola di talune circostanze, le quali influiscono sulle azioni umane in modo da modificare il loro valore morale, sino al punto da sottrarle ad ogni imputazione. Simili circostanze sono l'ignoranza e l'errore, il timor grave e la forza maggiore.

La mancanza della conoscenza di un oggetto costituisce in rapporto ad esso la *ignoranza*, che, come vedesi, non è stato o atto positivo, ma vera privazione per lo spirito umano. L'errore per contra è un atto

positivo di giudizio con cui si afferma ciò che si dovia negare, o si nega ciò che si dovrebbe affermare (52).

L'ignoranza e l'errore o sono involontarii o volontarii, secondochè nascono da cause che sono o pur no sotto l'influenza della volontà di chi opera. L'ignoranza e l'errore involontarii non sono imputabili all'agente, poichè dipendono da cause superiori alla sua volontà, come l'età, ad esempio, o le malattie mentali nelle tre gradazioni di idiotismo, demenza e furore. Quindi se alcuno opera in tale stato di ignoranza o di errore, come nel caso del fanciullo che appicca il foco alla casa, simile azione non può essere a lui imputata. Ma il contrario dee dirsi se l'ignoranza o l'errore dipendono da cause subordinate all'agente, sia che questi dovea evitarle, sia che dovea procurarle. L'ubbrachezza, a cagion di esempio, dovea essere evitata; la diligenza cioè riflessione necessaria a non commettere il male, dovea essere adoperata, come dovea aspettarsi la calma pria di agire nello sdegno. Perciò se alcuno in tali stati esegue degli atti nocivi a chicchessia, non va esente da imputazione. Solo dovesi avvertire, che simile imputazione è minore di quella che compete agli atti deliberati di fare il male, e ciò appunto perchè tale deliberazione manca nei casi indicati.

150° Continuazione—Inoltre fa mestieri distinguere fra l'ignoranza e l'errore che cadono sulla legge, e l'ignoranza e l'errore di fatto. L'ignoranza e l'errore che cadono sulla legge razionale sono volontarii, essendo l'uomo fornito dei mezzi necessarii alla sua naturale promulgazione: onde essi costituiscono una vana scusa, insufficiente ad esentare gli atti umani dalla imputabilità. Non è lo stesso pei fatti particolari, sui quali possiamo spesso illuderci, ed essere indotti in errore, atteso la varietà delle loro circostanze, siano di luogo o di tempo, di persone, di cause o di fini, e ciò ad onta di ogni diligenza. Niuno potrebbe scusarsi di non aver voluto rendere la cosa datagli in deposito, adducendo per motivo l'ignoranza della massima che comanda la restituzione dell'oggetto depositato, da farsi al suo padrone. Ma andrebbe immune da imputazione colui che, per involontario errore di fatto, ritenesse per certo, la cosa che si trova in suo potere essere stata venduta ai suoi maggiori, o data in pegno, o donata.

151° Della colpa e del dolo—Pria di andare oltre e discorrere della forza maggiore e del grave timore, giova il premettere che cosa si intenda per azione colposa o dolosa.

Ogni atto il quale scientemente e liberamente sia eseguito o non eseguito contro il proprio dovere, è imputabile all'agente. Al dovere però ed alla legge può andarsi contro in due modi; o per irriflessione (che è la mancanza di diligenza di cui parlavano i giureconsulti Romani), o con animo deliberato. Nel primo caso l'azione si chiama *colposa*, nell'altro *dolosa*. Quindi è solo colposa l'azione di chi tirando inavvedutamente al bersaglio quando può passare alcuno, uccide un uomo; ma l'omicidio fatto col fine determinato di commetterlo, è azione dolosa.

In generale, quell'atto giudicativo con cui si pronuncia sulla malizia di qualsivoglia azione, sia che si dichiari colposa o dolosa, in seguito di un confronto fattone colla legge di natura, prende nome di *imputazione morale*, da cui le azioni che ne son suscettive vengono dette imputabili.

152° Della forza maggiore—Oltre all'ignoranza e all'orrore involontarii vi sono altre circostanze le quali o tolgono del tutto o scemano l'imputabilità delle azioni. La toglie del tutto la violenza fisica, ovvero la forza maggiore. I nostri voleri riguardati in quanto alla loro attività, son detti *elicit* se non si esternano con qualche moto del corpo, e imperati se producono nel corpo una qualche volontaria mutazione. Analogamente a tale divario si vuol notare, che la forza fisica, allorchè supera la resistenza del nostro corpo, può in primo contrariare o impedire i nostri atti imperati, come quando mi sforzo di alzare e son trattenuto; e può in secondo produrre dei movimenti, i quali non partono dall'insita attività dell'*io*, come se urtato urto e sospinto cado. Ma dopo essersi già stabilito che il principio dei voleri è l'*io* stesso, chiaro apparisce non potersi dir lo stesso per gli atti elicit: stantechè la violenza fisica non può esser che esterna, e perchè tale per nulla può accrescere o sminuire l'intima attività dei voleri. Laonde segue che la forza maggiore influisce su gli atti imperati, ma non su gli elicit, i quali per questo rimangono liberi dalla coazione. In confermazione di che si deve anche riflettere, che la forza maggiore può influire su gli atti imperati in modo negativo, cioè con impedirli, non in modo positivo, cioè con produrli; essendochè colui il quale esegue un moto in virtù di forza maggiore, anzichè emettere un atto imperato, non è che un mezzo istrumentale in poter di altri.

153° Del grave timore—Rimano a chiedere se cadono sotto imputazione quelle azioni o omissioni le quali vengono provocate da grave

timore, cioè dalla minaccia di un male grave, imminente e che non possa evitarsi. A tal proposito si dee determinare, se a fronte di un simil male, noi abbiamo o no il dritto di commetterne un altro, necessario per evitare il primo.

Innanzitutto, se il male che si vorrebbe respingere è meritato, incombe l'obbligo di rassegnarsi a soffrirlo. Il condannato alle carceri non ha il dritto di ferire i custodi per riacquistare la libertà. Ma che dire, quando il male non è meritato? Se esso ci viene da un aggressore ingiusto, vedremo a suo tempo che abbiamo il dritto di respingerlo, salvo l'obbligo di non eccedere i limiti della difesa. Ma è egli lecito di evitare un danno immeritato, con farci noi stessi autori del male degli innocenti? A tale domanda non può darsi che una risposta negativa, poichè ogni dritto cessa di essor tale semprechè un obbligo assoluto ne proscrive l'esercizio. Sarebbe quindi da condannarsi colui che per non vedere incendiata la propria casa, consentisse di far trucidare un suo familiare dai masnadieri; o colui che per aver salva la merce dai pirati, lasciasse in loro potere in cambio una persona del naviglio. Ma innanzi alla legge di natura nè meno sono da assolvere coloro i quali, ridotti all'estremo della vita, come nel caso di un naufragio, volessero sacrificare l'esistenza di persone innocue più deboli per salvare la propria.

Quanto alla influenza del timore sulla validità dei contratti, cade opportuno poi il notare, che se il grave timore è prodotto da uno in un altro contraente, come nel caso della minaccia fatta dai masnadieri contro un individuo, non vi ha consenso ma opposizione di volontà. Sicchè se il minacciato deviene ad un contratto con essi, questo per lui non vale che un mezzo di difesa o di salvezza: mezzo che desiste di avere la sua ragione e valore dal punto in che è svanito il pericolo. Ma se il grave timore proviene da un caso fortuito o da terze persone, l'obbligo di un contraente è valido in rapporto all'altro, come quando prometto mille a chi soccorra una mia nave salvandola dal naufragio, o a chi liberi un mio congiunto trattenuto da una compagnia di ladroni (1).

(1) A questo caso si riferisce la massima dei giureconsulti: *Coacta voluntas, etiam voluntas est: volui, quia coactus volui*.

CAPITOLO II.

Della moralità nelle rimanenti potenze.

154° Dell'istinto sotto il rapporto etico—Vuolsi pria di ogni altro distinguere l'istinto dalle operazioni istintive: quello è sempre cieco e fatale, ma queste debbono essere considerate o in quanto precedono o in quanto sono subordinate alla volontà. Quindi l'istinto come motivo animale non è capace di imputazione morale; ma le operazioni istintive se non sono suscettive di moralità in quanto antecedono, possono però avere una bontà o malizia in quanto son volontarie, cioè in quanto sono subordinate alla intelligenza ed al personale potere.

155° Dell'amor volontario e dell'azione esterna—Circa la facoltà di desiderare poi è da riflettere, come all'atto della volontà che si avvale del giudizio pratico, conseguono alcuni altri atti, i quali sono 1° l'amor volontario che spinge all'azione esterna, 2° l'azione esterna medesima che ad esso succede. Quando noi abbiám giudicato un oggetto come il più degno di essere eletto fra gli altri, noi lo abbiám posto con ciò stesso, rispetto alle altre cose, nel primo rango; lo abbiám dichiarato preferibile almeno nel modo nostro di apprenderlo. E dico nel modo nostro di apprenderlo, poichè non si richiede che l'obbietto sia il migliore veramente fra gli altri, bastando ch'ei sia stato per tale giudicato da noi praticamente, per togliere agli altri motivi il primato. Or bene, io sento che giudicato liberamente un obbietto come quello che più meriti di essere eletto da me, non posso non determinare ad esso il mio amore a preferenza di ogni altro obbietto. Imperocchè con quanta ragione potrei io interessarmi degli'altri a discapito di quel solo che pur io ho preferito?

Ma come al giudizio pratico l'amor volontario, così a questo consegue l'azione esteriore. Di vero, ripugnerebbe il dire che noi tralasciamo ciò che abbiám prescelto ed amiamo più, per far quello che abbiám posposto ed amiamo meno. Perlochè in conclusione, se i motivi precedono le azioni umane, e il giudizio pratico le determina, ciò che consegue ad esse e le completa consiste nella esterna esecuzione.

156° Quale sia la sede originaria della moralità — Per procedere debitamente in tale ricerca, si deve notare come la moralità non abbia

la sua propria sede negli atti esterni dell'uomo: i quali considerati in sè stessi, a prescindere dall'atto volitivo che li produce, non sono che moti organici, e come tali non ponno intendere che cosa sia legge e dovere, nè ponno quindi rivestire alcun carattere di merito o di demerito. Dicasi lo stesso delle operazioni istintive, quali sono tutte le funzioni dei bruti, che ad onta di loro bontà fisica, niuna bontà morale possono includere per sè sole, appunto perchè non è dato ad esse l'elevarsi in su dei sensi all'idea di una legge, o il risentire l'obbligazione che ne discende, o il meritare o demeritare mediante una libera elezione.

Nè la moralità può trovare origine nell'amor volontario: conciosiachè questo dipende esso stesso dal giudizio pratico che è istrumento immediato della volontà umana. Per tal ragione l'amor volontario è buono se il giudizio pratico è buono, ed è cattivo se tale è pure il giudizio pratico dal quale dipende.

Noi siamo da ciò ricondotti ad ammettere, che la moralità risegga propriamente nel giudizio pratico volontario, ovvero nell'atto libero della volontà che dispone di un giudizio pratico: il quale è quello che può primamente assentire alla legge imperiante di ragione o discostarsi da questa, ed a seconda di ciò essere moralmente buono o cattivo. L'amor volontario poi sarà anch'esso moralmente buono se tale è il giudizio volontario da cui procede, e sarà moralmente cattivo se il giudizio volontario sarà pur cattivo. Ed in fine la stessa azione esterna sarà moralmente buona se dipenderà da un atto volontario buono, sarà cattiva se avrà per causa un atto volontario cattivo. Così la moralità risiede propriamente nell'atto della volontà col quale liberamente si provoca un giudizio pratico, ovvero eseguesi una libera scelta; conseguentemente poi, e come di consenso, nelle operazioni istintive, nell'amor volontario e nelle azioni esterne che a questo conseguono.

157° Cenno sulle passioni — I desiderii o le avversioni accresciute nella intensità, prendono nome di *passioni*. Intorno a queste vi fu controversia fra peripatetici e stoici, imperocchè gli uni manteneano che le passioni siano principii utili, mentre gli altri ravvisavano in esse la fonte di tutti i mali. Evidentemente però i primi non intendevano parlare che delle passioni che nascono da desiderii onesti, e sono sottoposte all'impero della ragione; nell'atto che i secondi accennavano alle passioni le quali offuscano l'intelligenza, e sono incompatibili colla

saggezza. Se le due scuole fossero convenute nel determinare la natura delle passioni, si sarebbero facilmente poste di accordo tra loro, imperocchè esse avrebbero compreso che le passioni possono esser buone o cattive, secondochè derivano da buoni o da rei desiderii. E però anche le passioni seguono la natura del giudizio pratico, e al pari di questo riescono buone o cattive. Or come i peripatetici non intendevano approvar le seconde, così gli stoici non potevano proscrivere le prime. Nel fondo della disputa tutti sarebbero convenuti in ciò che non si debbono seguire i consigli delle passioni, qualora la ragione vi ripugni. Ad ogni modo poi devesi a questa cercare la calma tanto necessaria perchè non si eseguano atti inconsiderati, pria che sia cessata l'emozione dell'animo tutta propria delle passioni.

SEZIONE II.

NOMOLOGIA ETICA

CAPITOLO I.

Idea della legge morale.

158° Della legge morale in generale — Tutti gli uomini che della ragione si avvalgono sono in grado di distinguere il bene o il male, di operare dal bene o dal male, l'onesto dal turpe: onde essi lodano il primo nè mettono in dubbio che si ha il dovere di farlo, biasimano il secondo, nè dubitano che si ha il dovere di tralasciarlo; e sentono letizia per aver praticato la virtù, e tristezza per essere incorsi nel vizio.

Giudizii così stabili ed universali suppongono in tutti un criterio ovvero una idea. Questa idea in quanto è norma comune di giudizio ed inserve alla vita pratica degli uomini, chiamasi legge razionale. Fondata sulla natura degli esseri prende nome di legge di natura. Riguardata come principio di doveri, è legge morale. Considerata come costitutiva e tutelatrice di dritti, è legge giuridica. Far l'analisi di detta idea e determinarne i caratteri, senza uscire dal suo rapporto morale, ecco ciò che forma il nostro primo assunto.

Secondo un modo ordinario di favellare, chiamasi legge una certa costanza ed uniformità che si palesa in mezzo al vario degli avvenimenti: nel qual senso parlasi di leggi organiche ed animali, anzi generalmente si dice che tutti gli esseri della natura hanno le loro leggi.

È ben altro però il significato del vocabolo legge qualora assumesi nell'accettazione di legge morale. Le leggi organiche ed animali si rapportano solo agli esseri ai quali appartengono; son tutte intrinseche ad essi, e però soggettive. La legge morale per contra, anche considerata come idea e nella sola ragione, è oggettiva tanto in sè stessa, per l'eterno ordine di cose che rappresenta, quanto relativamente alla volontà cui si impone, e al giudizio volontario di cui costituisce la norma. La quale oggettività non cresce per trovarsi attuata nel dominio della esistenza, ovvero per avere un fondamento in natura. Imperocchè la ragione è quella la quale rivela la essenza eterna ed immutabile delle cose non puro in sè e nei loro rapporti, ma anche in quanto possono costituire oggetto di nostra attività. E la ragione o l'idea nulla acquista o perde se il fatto mostra o no una esistenza precaria qualunque. Inoltre: la legge morale ha per materia una data specie di azioni; ma queste non sono i moti fatali dei corpi, nè gl'impulsi ciechi dello istinto. Nessuna di queste, in quanto non è *propria* cioè appartenente alla nostra attività personale, è suscettiva di dovere, o di bontà ed approvazione, o di rispetto e di inviolabilità. È perciò che gli atti su cui cade la legge morale son quelli che abbiamo chiamati personali (144). Ma per ultimo, la detta legge distinguesi da ogni altra, perchè si presenta col carattere di un'autorità assoluta, cioè sotto la forma del comando di fare o di non fare, a cui corrisponde il dovere.

Dietro ciò possiamo dire, che la legge morale consista in « un contenuto oggettivo, che ha una forma assoluta e si riferisce ad un'attività personale ».

Il detto contenuto oggettivo può poi essere considerato sì nella essenza che nella esistenza, cioè e in quanto alla idealità razionale e in quanto al riscontro che ha nel mondo sperimentale. In ambo le ipotesi noi non vi troviamo che oggetti, i quali in rapporto a noi o sono simili per natura, o per natura diversi. Se simili per natura, essi sono o eguali o disuguali per condizioni così naturali che avventizie. Se diversi, o sono inferiori o superiori a noi. Così i fratelli, gli amici, gli uomini come tali sono simili ed eguali; ma i genitori e i figli, il capitano ed i

militi, la civil potestà e i semplici cittadini sono simili ma non eguali. I bruti sono diversi ma inferiori a noi; noi siamo diversi ed inferiori alla mente suprema. Tale classificazione è di grande momento, poichè in essa si rattrova il contenuto di tutta la legge morale. Il perchè possiamo con altro ordine dire, che la legge stessa consiste in « una forma razionale assoluta la quale riflette la nostra attività libera, secondo che essa è uniforme o contraria alla natura degli esseri eguali o ineguali (se simili), inferiori o superiori (se diversi) ».

159° Suoi caratteri — Per determinare vie meglio l'idea di detta legge, fa mestieri studiarne i caratteri. Or poi il primo di questi è la chiarezza, poichè se la legge di natura non fosse chiara, essa non sarebbe conosciuta per le ingenite forze della ragione; ma si dovrebbe derivare dalla promulgazione degli atti della civil potestà: lo che è proprio delle sole leggi positive.

Il secondo carattere della legge morale è la universalità; la quale risulta o da ciò che essa abbraccia tutti gli esseri, e da che si riferisce all'attività personale dell'uomo in tutta la sua estensione, e da che è conosciuta dalla ragion comune della umanità.

Il terzo carattere è la immutabilità, la quale in ciò sta riposta che la detta legge segua l'essenza delle cose, la quale essenza è immutabile.

Il quarto carattere è la obbiettività, consistente nell'essere la detta legge indipendente dall'uomo e subordinata alla ragione somma di cui l'ordine universale costituisce l'eterno ideato.

L'ultimo carattere è l'autorità, per la quale la legge di natura si manifesta come imperiante, e a differenza della esortazione, del consiglio, e di tutte le tendenze così animali che intellettive, impone all'uomo negli svariati stati della vita di compiere ognora il suo dovere.

En questo carattere ovvero principio obbligatorio quello che essendo valevole in rapporto alla volontà di ogni essere razionale, venne chiamato da Kant imperativo categorico. Riteneudo sì fatto nome, possiamo notare come esso, benchè unico in sè, mostrasi allo spirito e produce in lui effetti diversi, a seconda degli stati varii in cui l'uomo si trova. Or poi simili stati son tre: l'uno è anteriore all'azione libera, l'altro è quello in cui l'uomo si determina all'azione, il terzo consegue all'azione già fatta. Corrispondono a questi tre stati altrettanti momenti dell'imperativo. Nel primo esso si considera come precettivo o come proibitore, nel secondo viene appreso nell'aspetto di promittente o di minac-

ciante, nell'ultimo si fa sentire come approvatore so l'azione fu uniforme alla legge, come rimproverante se fu ad essa contraria (166).

160° In che consista il principio conoscitivo della moralità delle azioni — Al proposito della natura generica della legge, si è voluto dai filosofi andare in traccia di una massima, ovvero di una proposizione universale, anzi di un razionale principio, per la cui opera si potesse conoscere, come per mezzo di una regola, quale azione sia buona e quale cattiva. Simile proposizione ha preso nome di principio *conoscitivo*, diverso dal principio di *obbligazione*, il quale consiste nel comando o nel divieto di qualche azione. Sono poi doti del mentovato principio la verità, l'evidenza e l'adeguatezza; per la quale ultima proprietà si vuole intendere, che esso debba manifestare tutti i doveri degli uomini, tanto individuali che sociali: senza di che non potrebbesi dire principio unico o sommo.

Giovandoci delle cose dette, io credo che si possa portare molta chiarezza e semplicità in una quistione sì fatta. Abbiamo visto che la legge, qual si rattrova di presente nella nostra ragion morale, consiste in un comando di fare o di omettere le date sorte di azioni, secondochè conservano o violano la natura stessa dell'uomo, non che i naturali rapporti che passano fra lui e gli altri esseri inferiori, uguali o superiori sia per natura, sia per condizioni. Or che altro è questa generica definizione della legge morale, se non quel principio stesso conoscitivo, così ricercato dai filosofi? Sicchè « la necessità morale che ha l'uomo di uniformare la propria attività libera alla natura oggettiva degli esseri considerati in ordine a questa attività medesima », costituisce il supremo principio morale.

In simile principio conoscitivo trovasi espressa l'essenza del dovere, in quanto è necessità morale. L'uomo in effetti può violare il dovere, non annullarlo. Nel poterlo violare sta la libertà; nel non poterlo annullare sta la necessità. Ma in detto principio doveasi anche enunciare l'ordine oggettivo degli esseri, per poter avere il criterio onde giudicare dei singoli doveri, e ciò si è fatto con indicare appunto la natura degli esseri in rapporto all'uomo.

Ma il principio stesso può cziandio essere significato in altre guise. In primo luogo, siccome gli esseri considerati in ordine all'attività personale dell'uomo formano il contenuto della legge di natura, o questo contenuto in quanto alla essenza possiedesi dalla ragione; così il detto

principio si può tradurre nella « necessità morale di uniformare le azioni o le omissioni dell'uomo coll'ordine ideale degli esseri proprio della ragione ». Laonde emerge, che quelle azioni che serbano tale uniformità siano da farsi, e quelle che l'escludono siano da tralasciarsi.

Oltre a ciò, la detta legge può riguardarsi in quanto è attuata nel campo delle esistenze, in cui il fatto mostra trovarsi esseri o eguali o maggiori o minori di noi. Allora il principio stesso importa « necessità morale di agire da eguali cogli eguali, da minori coi maggiori, e da maggiori coi minori di noi ».

Finalmente la legge di natura non è autorevole, se non in quanto porta l'impronta della mente somma, di cui è la naturale manifestazione. Non basta in effetti riguardare l'ordine di tutti gli esseri in rapporto al giudizio e alla volontà umana, per aver la legge di natura. Fa mestieri ravvisare in detto ordine la espressione di una ragione e di una volontà superiore a noi, ovvero la manifestazione di un ente sommo; poichè tutti gli esseri razionali finiti soggiacciono alla detta legge, e lungi dal produrla la suppongono e la ricevono. « La necessità morale in cui ogni subbietto personale si trova, di non contravvenire ed opporsi a ciò che è stato ideato e fatto dalla somma ragione », costituisce quindi l'ultima formola del principio conoscitivo morale; analogamente alla quale, il principio di ogni dovere apparisce essere la subordinazione alla mente suprema, cioè a Dio (163 e 168).

CAPITOLO II.

Promulgazione della legge morale.

161° Della promulgazione in genere — Ma quale è il mezzo con cui noi conosciamo la legge morale? In generale, il mezzo col quale si conosce una legge costituisce la *promulgazione* di essa. Ora un simil mezzo è esterno, cioè riposto nella voce o nello scritto, per le leggi positive, le quali sono stabilite dalla civil potestà. Lo stesso mezzo però non è richiesto per aver conoscenza della legge di natura, in qualsivoglia dei tre elementi questa si consideri, cioè o dal lato della personalità umana, o dal lato dell'ordine degli esseri, o dal lato di una somma ragione. Imperocchè la legge di natura dimanando dalla somma ragione riflette da una parte il soggetto uomo e da un'altra offre gli esseri in

quanto all'uomo si riferiscono: Laonde se l'uomo ha il potere di raggiungere naturalmente la cognizione di siffatti elementi, ne segue che per la legge morale abbia luogo una promulgazione naturale ed interna, la quale con una sola parola vuol essere chiamata promulgazione *razionale*.

162° Come la ragione concepisca il subbietto e il contenuto della legge morale — Che poi il detto potere si abbia, scorgesi da che la ragione nel suo moto di riflessione non può non riconoscere in ciascuno una personale natura, con apprendere l'*io* individuale qual subbietto fornito di coscienza e di libertà, e volto ad un fine di proprio perfezionamento.

La ragione è anche in grado di concepire la natura degli esseri in quanto sono o no simili all'uomo, e se simili, in quanto sono o no in tutto eguali. Conciossiachè essa quantunque non potesse giungere sino alla essenza reale delle cose, vale al certo ad apprendere le analogie o le discrepanze fra queste per la relazione di qualità, non che le dipendenze ed efficienze loro per la relazione di causalità. E per ciò che concerne l'uomo in rapporto ai suoi simili, ciascuno è nel caso di conoscere come tutti abbiano proprietà essenziali identiche, mentre solo si differenziano e per l'ordine dei rapporti individuali, e per gli atti e le condizioni avventizie. Di che emerge come le due relazioni di causalità e di qualità applicate agli esseri tutti in rapporto alla personalità umana, non che a ciascuna persona umana in rapporto alle altre, siano quelle che costituiscono il vero contenuto oggettivo della legge morale.

163° Della forma della legge morale — Rimane a dire della forma della legge morale, riposta nel comando di fare quelle azioni che cospirano coll'ordine delle cose, di omettere quello che sono ad esse contrarie.

A tal proposito si badi come ogni impero esprima un atto di volontà, cho per essere autorevole uopo è che sia razionale. *Fa questo, parla, cammina*, o pure, *non far la tale azione, non parlare, non camminare*, sono proposizioni le quali spiegate nel loro senso vero, equivalgono a dire, *io voglio che tu faccia o no la data cosa, che tu stii fermo o cammini, che tu parli o taccia*. In quanto significano un atto di volontà, le proposizioni di simile natura prendono nome di *pratiche*: diverse dalle *teoretiche*, perchè queste dinotano meri atti di intelligenza, e perciò non rac-

chiudono nè comando nè divieto. E come nelle proposizioni pratiche, ad onta delle diverse azioni prescritte o vietate, deve esservi ognora un atto di volontà che manifesti l'impero di farne alcune, di ommetterne altre; si conferma che in tutte le proposizioni pratiche la forma è unica, comechè la materia sia varia.

Or si consideri, che l'imperativo come atto di volontà razionale, non può essere proprio che della facoltà di volere ciò che è uniforme alla ragione; essendo contraddittorio che un atto qualsiasi derivi da una potenza che non è idonea a produrlo. Impropiamente adunque si vorrebbe riporre l'imperativo della legge morale nella ragione sola, quantochè l'impero non è atto che può ripetersi dalla sola ragione, nè questa è potenza che può produrre l'impero, ove pur non si volesse confondere la ragione colla volontà.

Se poi l'imperativo è atto di volontà razionale, egli non vi ha mezzo: o l'impero che dà forma alla legge morale è posto dalla volontà propria, o parte da una volontà diversa dalla nostra. La volontà nostra non può produrre l'impero della legge morale; attesochè l'impero è l'opposto della obbligazione, ne è la causa, e si differenzia dal dovere come l'agente da ogni essere o modo passivo: di sorta che ove in noi, nella nostra volontà, fosse il principio della obbligazione della legge, non potrebbe in noi stessi, nella stessa nostra persona, trovarsi il dovere di eseguire la legge medesima; a quel modo in cui niuna cosa può essere, sotto lo stesso rapporto, causa ed effetto, attiva e passiva, produttiva e prodotta.

L'impero inoltre è nullo quando non è autorevole. Or l'autorità importa superiorità per parte di chi impone, in rapporto a chi ha l'obbligo di eseguire. Quando alcuno potesse comandare a sè stesso, potrebbe anche sè medesimo dispensare dalla obbligazione, con che si avrebbe un comando inefficace, cioè un comando che non produce dovere.

Se non in noi, non può l'imperativo della legge naturale invenirsi nè manco negli altri uomini, i quali sono a noi simili per natura, e sottostanno alla medesima legge, nell'atto che il legislatore deve stare in sopra di essa. Dunque conviene ripetere il principio della obbligazione morale da un essere, il quale realmente sovrasti a tutta la umanità. Questo essere, come lo abbiamo dimostrato, è Dio (126). Dunque l'imperativo morale non può trovarsi che in Dio: la conoscenza del primo è dipendente ed inseparabile da quella dell'altro; nè senza l'idea di que-

sto, potriasi avere la ragione di una obbligazione morale. Così l'opera dell' analogia si avvanza (129 e 168); e Dio vien pensato non solo come mente, ma come volontà estraindividuale, ovvero qual volontà razionale perfetta che impone l'osservanza dell'ordine naturale; onde la pretesa *autonomia* della ragione umana deve essere esclusa (1).

CAPITOLO III.

Della sanzione della legge morale.

164° Della sanzione in generale—Non vi ha legge senza sanzione, poichè questa non consiste che nella inviolabilità senza cui non esiste legge. Ma la sanzione può essere o antecedente o conseguente. La prima è riposta nella stessa autorità della legge, la seconda nel premio o nella pena che accompagnano l'osservanza o la trasgressione della medesima. Ambo sono essenziali ad avere non solo le leggi positive, ma la stessa legge naturale. Se non che avendo detto come la legge morale ripeta il suo valore dall'ordine della natura, in quanto è pensato e voluto dalla sua somma cagione (163), conviene a preferenza occuparci di quella sanzione la quale consegue alla osservanza o alla violazione della medesima, e che consisto nei beni o nei mali che accompagnano le azioni moralmente buone o cattive. Si fatti beni o mali possono essere poi di due specie, cioè o interiori o esterni, nel senso che ora andremo a dichiarare.

165° Della sanzione naturale interna, e in prima della coscienza morale—Commessa o tralasciata un'azione, la legge di natura non desiste dal far sentire il suo valore di autorità assoluta: anzi sembra che la medesima sua validità sia quella la quale induce l'uomo, anche mal suo grado, a rientrare in sè stesso, per porre a confronto l'azione o l'omissione propria colla legge da lui conosciuta, e profferire tosto un giudizio riflesso sulla bontà o malizia morale di ciò che egli ha eseguito o omissso. L'effetto poi di sì fatto giudizio, il quale da una parte suppone l'idea della legge, dall'altra la consapevolezza di un atto libero

(1) Che l'analogia sia il mezzo per passare dalla conoscenza delle creature a quella di Dio, fu visto anche da san Tommaso quando mostrò che gli attributi delle creature si trasportano in Dio *secundum analogiam, id est proportionem*; soggiungendo che *non possumus nominare Deum, nisi ex creaturis* (*Summa Th. I, quest. 43*).

della volontà che si uniforma o ripugna con essa, consiste o in un interno godimento che in particolare chiamasi acquiescenza, o in un interno patimento che in particolare è detto rimorso. L' acquiescenza e il rimorso sono dunque il naturale conseguimento del mentovato giudizio riflesso, portato sulla bontà o malizia di un'azione o di una omissione; e sono essi quelli che costituiscono la coscienza morale: la quale per tutto questo non è riposta che in una letizia o tristezza, le quali valgono a render l' uomo contento o agitato secondochè ha bene o male agito o omesso di agire.

La coscienza morale è diversa dalla coscienza giuridica, poichè questa è riposta nella consapevolezza del dritto, e si ha sempre che alcuno sa di esserne fornito e di poterlo debitamente esercitare, non che difendere e rivendicare.

166° Sue specie — Dovendo, al proposito della sanzione della legge di natura, indicare le principali forme della coscienza morale, dico che questa o è *normale*, o *consigliera*, o *magistrale*. La coscienza normale antecede gli atti, e si divide in *precettiva* e *proibitrice*; la *consigliera* accompagna gli atti, e si divide in *esortatrice* e *dissuaditrice*; la *magistrale* vien dopo gli atti, e si divide in *assolutoria* ed in *rimproverante*. Stante poi che la coscienza assolutoria porta con sè un godimento, e la rimproverante una sofferenza per lo spirito, quali affezioni che naturalmente conseguono alle azioni o omissioni moralmente buone o cattive; ne viene che nella coscienza magistrale, detta eziandio susseguente, si debba riporre quella sanzione propria della legge di natura, la quale deve essere appellata sanzione naturale interna (159).

In rapporto alla facoltà di conoscere o di giudicare, qual'è l'intelletto, la coscienza obbiettivamente dividesi in vera e retta o in falsa ed erronea; subbiettivamente poi in certa ed in incerta.

La coscienza rimproverante inseparabile dal mal fatto costituisce la prima specie di sanzione penale, cioè quella che è riposta in una sofferenza naturale ed interna.

167° Antiche dispute sul valore della coscienza morale — Si è disputato se possa o no la coscienza esser dichiarata norma delle azioni umane. La nozione già data della coscienza morale, non dee trattenere a far risolvere una tal quistione negativamente. Conciossiachè se la coscienza presuppone presente l' idea della legge, e il confronto con essa fatto degli atti di nostra volontà, in modo da non essere che effetto di

un giudizio portato sulla moralità dei voleri; chiaro ne emerge come nella legge e non nella coscienza, nel principio cioè e non nella conseguenza convenga riporre propriamente la regola delle azioni medesime. Il perchè a dir giusto, la coscienza devesi riguardare come l'indizio della vera norma e non come la norma medesima.

Tuttavolta segue egli da ciò, che sia permesso l'agire contro la propria coscienza? Simile dimanda riflette la coscienza antecedente unicamente. Or questa, sia retta o erronea, è sempre reputata da colui che opera come manifestazione della legge medesima. Chiunque va contro la coscienza intende quindi di andar contro la legge e di violare il dovere. Per tal ragione è da conchiudere, non esser mai lecito di agire in opposizione alla propria coscienza.

Pur con questo non si vuole intendere, che debbasi agire anche secondo una coscienza palesamente erronea, cioè *cavillosa*. Non si dee dimenticare, che la norma dei voleri è sempre la legge di ragione. Or questa esclude del pari così la coscienza rigida e scrupolosa dei *tuzioristi*, come la coscienza lata e condiscendente dei *probabilisti*. Gli uni negano il dritto in grazia della sola ipotesi del dovere; gli altri negano il dovere in grazia della sola ipotesi del dritto. Tanto i primi che i secondi errano poi non solo perchè prendono per norma la coscienza e non la legge, ma anche perchè si volgono ad una coscienza palesamente erronea e *cavillosa*.

168° Della sanzione naturale esterna — Ma la sanzione naturale non si limita solo all'acquiescenza o al rimorso. Ve ne ha un'altra estranea alla coscienza, ed in essa consiste la sanzione naturale esterna, cioè la remunerazione naturale. Tanto la ragione che il fatto cospirano a mostrare, che l'effetto della legge è l'utile di colui che l'osserva, il danno di quei che la viola.

Ripugnerebbe il supporre che azioni consentanee alla natura degli esseri producessero il deterioramento e la distruzione di chi le esegue, o viceversa che azioni contrarie alla natura degli esseri avessero per effetto la conservazione e il perfezionamento di chi n'è l'autore. Considerando poi la cosa dal lato del fatto si scorge, che le azioni moralmente buone mantengono l'armonia delle facoltà, e soprattutto della volontà e degli affetti colla ragione, quindi la perfezione della loro attività, in che sta la natural ricompensa. Per contra, dall'azione cattiva nasce il disaccordo delle facoltà, e soprattutto degli affetti e della volontà

colla ragione, onde la perturbazione ed imperfezione delle stesse, in che sta la natural punizione. Dalla perfezione delle facoltà nostre, e in particolare della volontà, derivano poi, comechè solo in parte, i beni fisici, nell'atto che dalla imperfezione delle facoltà, e in particolare dall'infiacchimento e prevaricazione della volontà, provengono; comechè anche in parte, i fisici mali. All'uso il Vico: « Contro coloro che peccano, scrive, per diritto natural necessario va congiunta la pena, sia che essi fecero qualche turpe cosa ad offesa di altri, sia a lor proprio danno; e per questo stesso diritto i rei puniscono sè medesimi (1) ». Dietro ciò l'opera dell'analogia vien portata al suo termine, poichè Dio vien pensato non solo come *mente* e *volontà*, ma eziandio qual *potere* estraindividuale, ovvero quale *giustizia* di cui i rei (poichè, siccome nota il Vico stesso, *nemo est qui miser fieri velit*) sono necessarij esecutori (129 e 163).

Atteso poi che i beni e i mali fisici possono derivare per altra parte da circostanze indipendenti dall'attività e volontà nostra (le quali circostanze, come la sanità o malsania, la ricchezza o povertà, il favor dei buoni o l'ira dei malvagi, costituiscono la fortuna o l'infortunio); ne segue che la felicità o infelicità esterne si trovano anche assai spesso in disarmonia colla virtù e col vizio.

169° Della sanzione naturale sociale — Ma la sanzione naturale non si arresta ai beni e mali così interiori che esterni dei quali abbiamo discusso. Ve ne ha un'altra in cui l'uomo giusto o colpevole si incontra, situato al cospetto della società. Questa fornita anch'essa come è di coscienza morale, per l'organo della pubblica opinione distribuisce la lode o il biasimo alle azioni buone o cattive. Or la riputazione e buona fama sono al certo beni reali e stimabilissimi, nell'atto che reali e temibilissimi mali sono il disonore e l'infamia. Sta quindi in questi beni o mali quella che dobbiamo chiamare sanzione naturale sociale.

Chi volesse rendersi conto di una tal sanzione, non potrebbe trovare il motivo della sua efficacia, menochè nella natura sociale dell'uomo. È in virtù di questa sociale natura che l'uomo giusto risente nell'animo le impressioni degli affetti benevoli dei suoi simili; nell'atto che il colpevole, anche sordo ai richiami della sua coscienza, impallidisce al grido della pubblica indignazione.

(1) *De U. U. J. P. et F.* 69.

SEZIONE III.

DEONTOLOGIA ETICA

170° Doveri positivi e negativi—Avendo noi fatto parola della legge morale, dobbiamo occuparci dei doveri che da essa derivano. Intorno a che è da considerare che se la legge è autorevole in sè, essa è obbligatoria per noi. La legge poi non è in altro senso obbligatoria se non in quanto segna un limite alla nostra libertà naturale, cioè al nostro arbitrio, elevandola per ciò stesso ad essere libertà razionale (73 e 147). In simil limite consiste la natura generica del dovere, che è quanto dire della necessità etica, cioè di quella necessità che non prescinde nè annulla, ma nobilita la libertà.

In conferma di dette cose conviene notare eziandio, che il detto limite può essere imposto in due modi: o prescrivendo che un'azione si esegua anzichè tralasciarsi, o prescrivendo che si ometta anzichè eseguirsi. Nell'uno e nell'altro caso la legge si manifesta col carattere obbligatorio, ma i doveri nella prima ipotesi si dicono *positivi*, nella seconda *negativi*. E secondo la stessa differenza, la legge dicesi *precettiva* se impone date azioni, e *proibitiva* se impone date omissioni. Ben vero che in rapporto alla legge morale anche la omissione deve essere volontà di non fare, non altrimenti che l'azione deve essere volontà di fare. Ciò perchè la legge morale è limite segnato alla volontà per mezzo della ragione, onde essa dee dirsi legge puramente o anche perfettamente obbligatoria. Non così la legge giuridica positiva, la quale non è obbligatoria da una parte se non in quanto è potestativa dall'altra, onde essa non può dirsi puramente o perfettamente obbligatoria, se non in quanto è consociata colla legge morale, poichè senza questa essa deve arrestarsi ad imporre il *fare* o il *non fare*, senza poter penetrare sino alla *volontà* di fare o di non fare.

Stante poi che tra la legge morale e la legge giuridica positiva vi è la legge giuridica naturale, la quale è razionalmente potestativa, perciò tutto il divario tra le dette tre leggi consiste in ciò che la legge morale è *puramente obbligatoria*, la giuridica razionale è *non solo obbligatoria da una parte, ma ancora potestativa dall'altra*, nell'atto che la legge giuridica positiva è *obbligatoria da un lato, solo in quanto è pote-*

stativa dall'altro, per cui questa è limitata unicamente all'azione o alla omissione senza poter penetrare nella *volontà* ovvero nella *intenzione* dietro la quale alcuno fa o si astiene dal fare la data cosa, essendochè simile volontà o intenzione, in quanto non si manifesta esternamente, sfugge all'impero proprio di qualsisia legge positiva, cioè di ogni legge formata e sancita da civil potestà.

171° Doveri etici e giuridici—Alla riferita distinzione succede l'altra fra doveri *etici* e doveri *giuridici*. I primi sono il solo termine correlativo della legge morale; i secondi sono correlativi agli altrui dritti, sì che di essi può dirsi « il tuo dritto è il mio dovere ». Se poi tali dritti sono riconosciuti dalla legge razionale, allora i doveri giuridici sono ancora etici. Ma se i dritti sono riconosciuti dalla sola legge positiva, allora i doveri sono unicamente giuridici. Quindi è che vi sono doveri puramente etici, come quello della temperanza; vi sono doveri etici e giuridici insieme, come quelli racchiusi nelle massime di non ledere alcuno e di dare a ciascuno il suo; e vi sono doveri esclusivamente giuridici, come quello, ad esempio, di sottostare ad una sentenza che quantunque ingiusta puro è passata in cosa giudicata. Da ciò segue potersi non solo dire che non tutti i doveri etici sono giuridici, ma ancora che non tutti i doveri giuridici sono etici. Imperocchè i doveri giuridici razionali sono giuridici ed etici insieme, ma i positivi possono essere giuridici anche senza essere etici. È chiaro poi che l'Etica la quale non può non trattare di tutti i doveri, deve occuparsi non solo dei doveri puramente etici, ma ancora dei doveri giuridici razionali, quantunque dovesse in quanto a questi limitarsi a trattarne unicamente sotto il rapporto etico, vale a dire in quanto sono il termine della legge morale, rimettendo alla filosofia del diritto il trattarne sotto il rapporto giuridico, cioè in quanto sono eziandio il termine correlativo dei diversi dritti degli uomini.

172° Doveri di pietà — In quanto agli oggetti i doveri distinguonsi in doveri di *pietà* o *religiosità* e doveri di *umanità*, secondochè hanno per oggetto Dio o l'uomo.

L'uomo ha un rapporto speciale colla mente somma, da cui nasce la sua superiorità su tutti gli altri esseri. Simile rapporto in morale si traduce in doveri di riconoscimento, di venerazione e di amore del divino, cioè dell'assoluto ed eterno. Questi sono i doveri di pietà o religiosità, i quali conducono al teismo.

Opposti a detti doveri sono l'*empietà* la quale deriva dall'ateismo, e la *bacchettoneria* che nasce dalla superstizione. L'ateismo degrada l'uomo, negando la fonte della sua superiorità. La superstizione degrada la divinità, poichè la riconosce nell'ordine degli esseri inferiori. I doveri di pietà e religiosità sono quindi il fondamento anche dei doveri di umanità, poichè disconoscendosi la mente somma, si annulla il titolo della stima e quindi dei doveri che l'uomo ha tanto verso sè stesso quanto verso i suoi simili. Che anzi la stessa legge morale non potrebbe conservare alcun valore, quando non fosse rivestita dell' autorità che le viene dall'eterna ragione, che è Dio. La pietà bene intesa è perciò il fondamento non solo dei doveri di umanità, ma di ogni moralità.

173° Doveri di decoro — Tra doveri i quali hanno per oggetto l'uomo, si offrono in primo luogo quelli verso noi stessi, che noi comprendiamo sotto la denominazione di doveri di *decoro*, perchè essi derivano da quella stima che ciascuno dee avere di sè, e che mentre da un lato dee impedire la presunzione, alterigia ed orgoglio, dee dall' altro preservarci dalla viltà, servilità e degradamento; onde vale rispetto della umanità nella persona propria. Valga il vero: l'uomo è organo dell'infinito per uno scopo morale. Da ciò il triplice dovere di non distruggere noi stessi, di conservare noi stessi, di perfezionare noi stessi. Il pregio della vita porta in effetti come conseguenza la condanna del *suicidio*, per la ragione stessa per cui l'*omicidio* è vietato. Anzi il suicidio è diserzione del posto che ciascuno dee tenere in società. Quando poi è suggerito dal peso dei mali, lungi dal provare vigore o coraggio mostra debolezza di animo che non sa resistere ai mali medesimi. Lo stesso pregio della vita porta poi con sè il dovere di conservarla, sia con impedire ciò che possa distruggerla, come la intemperanza, la mollezza o l'eccessiva fatica; sia con procurare i mezzi che sono indispensabili ad essa, come vitto, vesti, tetto ed aria salubre. Ma l'uomo essendo suscettivo di perfezionamento non può arrestarsi al semplice dovere di conservazione, tanto più che il fatto mostra come chi non progredisce indietreggia. Nel perfezionamento delle facoltà sta la virtù nel senso più generale, in quanto appartiene ad ogni potenza sia animale (virtù fisica) sia spirituale (virtù intellettuale). Non così la virtù in senso morale, la quale non appartiene che alla volontà, la quale atteso la sua supremazia sulle altre facoltà prende nome di personale potere (73 e 147). Salvochè nel rapporto di armonia tra questo potere

e la legge morale sta la *giustizia* nel suo più generale significato, mentre la *prudenza*, la *fortezza* e la *temperanza* riguardano il potere personale stesso in rapporto alle altre facoltà e soprattutto agli affetti ed alle passioni. Così la prudenza consiste nella scelta dei mezzi non solo leciti, ma opportuni a conseguire il dato intento, onde esige non solo avvedutezza, ma docilità: non in guisa però da far degenerare nella timidità o irresolutezza. La temperanza è riposta nell'uso del bene sensibile secondo ragione, onde esige moderazione sì nell'appetire che nell'avversare, e dà luogo alla sobrietà nel primo caso e alla mansuetudine nell'altro, virtù moderatrice dello sdegno, che in dati casi dà luogo alla clemenza e magnanimità. La fortezza da ultimo sta nel respingere il male che ci minaccia e sovrasta, non che nel saperlo soffrire se esso è inevitabile, senza tuttavia provocarlo, per cui si distingue dall'audacia e baldanza (1).

Poichè gli uomini son circondati da bisogni pei quali sono indispensabili i mezzi esteriori, vedesi come il dovere di conservare e perfezionar noi stessi porti con sè l'acquisto di tali mezzi. Fra quali ve ne ha dei materiali e dei morali. I mezzi materiali sono gli averi e gli agi. I morali sono la buona fama e la fiducia che si riscuote dai proprii simili. Di che segue come ognuno sia tenuto a provvedersi di essi. E però va contro si fatto dovere l'uomo infingardo o scioperato e dissipatore da una parte, l'avidò ed avaro dall'altra: l'uno perchè niun conto ha dei mezzi esterni; l'altro perchè negli averi e nelle ricchezze vede non dei mezzi ma un fine, onde per essi priva sè dell'occorrente, ed ai medesimi sè stesso sacrifica. La colpa e la infelicità degli avari nasce da che pospongono la persona alle cose, e violano la gradazione che natura pose fra i beni minori e i maggiori: onde spesso per non iscemare il peculio, rifiutano i mezzi necessari all'acquisto del sapere, anzi quelli stessi che sono richiesti per la sanità del corpo: nemici del maggior bene non solo, ma spesso calcolatori poco accorti dello stesso loro utile esterno, come quelli che talora per custodir poco, o perdono il molto, o trascurano di rendere sè stessi idonei a farne acquisto.

174° Doveri di benevolenza — Il Thomas, al proposito dei doveri verso i nostri simili, introdusse la divisione fra doveri perfetti ed im-

(1) A tali due virtù si riferisce l'esercizio nelle privazioni e nelle sofferenze, significato da Epiteto col detto *Ανὴρ καὶ ἀρετὴν*.

perfetti, dicendo che i primi sono negativi, positivi i secondi. Contro tale dottrina noi chiediamo in rapporto a chi si consideri il dovere: se in rapporto alla legge morale, o pure agli altri che hanno il dritto di pretendere da noi l'osservanza. Certamente considerato il dovere rispetto alla legge morale, non può essere che perfetto, come autorevole è l'impero di essa. La divisione dei doveri in perfetti ed imperfetti non può dunque ammettersi che relativamente agli altri uomini: i quali in taluni casi hanno il dritto di pretendere financo con giusta coercizione l'osservanza da noi di certi doveri (quale è ad esempio il dritto che ha ciascuno di non essere offeso); mentre in altri casi mancano del potere di realizzarlo il loro dritto (come è per gl'indigenti nell'esser soccorsi, pei dubbiosi nel ricever consigli). Posto così un limite alla distinzione dei doveri in perfetti ed in imperfetti, ne risulta come essa debbasi eliminare dalla legge morale, la quale non fa eccezione di doveri, e restringersi ai soli rapporti giuridici fra gli uomini non che alle leggi positive, le quali non condannano se non la trasgressione dei soli doveri giuridici.

Dopo ciò è da osservare, che non sempre i doveri così detti perfetti (compresi nella massima, *neminem laedito*) son negativi; quale saria il non uccidere, il non togliere l'altrui roba, il non impedire le altrui azioni lecite. Vi ha pure dei doveri perfetti positivi (racchiusi nella massima, *integra sua cuique tribuito jura*), i quali vogliono essere compiuti mediante positive azioni, come sarebbe in particolare il disimpegno coscienzioso degli ufficii assunti da chi trovasi in qualsisia posto sociale a fin di procurare il bene degli amministratori. I doveri perfetti adunque sono tanto negativi che positivi: dietro la quale considerazione il Diritto naturale lungi dall'arrestarsi ai soli doveri negativi, siccome insegnava il Thomas, prescrive l'osservanza altresì dei positivi. I doveri però impropriamente detti imperfetti non sono che positivi tutti, come ad esempio il sovvenire i miseri, il dare aiuto ai deboli, l'istruire, il consigliare, o in generale tutti i doveri così detti « di reciproco soccorso »: i quali, giusta la bella dottrina del Romagnosi, neppure debbono restare occulti alle vedute del Diritto naturale, in quanto che questo considera il mutuo soccorso come necessario alla vita della società (1).

(1) Ved. *Ragguaglio storico e statistico degli studii di Diritto Germanico e Naturale in Alemagna*.

175° Loro fondamento — Dovendo ora ripetere dalla loro sorgente i doveri che riflettono gli altri uomini, conviene ricorrere alla similitudine di natura. Le azioni libere non ponno in effetti serbare il carattere di moralità, se non livellandosi sul piano stesso degli esseri. Or noi siamo nella stessa linea con tutti gli altri uomini, la più perfetta similitudine di facoltà stringendo fra noi l'intimo legame dei pensieri, degli affetti, dei bisogni e delle tendenze comuni. Noi dunque non possiamo, senza ledere la legge morale, contraddire colle nostre azioni questa uniformità di natura. Che però dobbiamo concorrere a produrre non solo il nostro, ma anche il bene degli altri. *Quod tibi vis fieri ab aliis, id tu aliis facito.*

Tutti i doveri puramente etici, i quali derivano da questo principio, e pei quali siamo tenuti ad agire verso gli altri come verso noi stessi, prendono nome di doveri di benevolenza, cui noi chiameremo con voce egualmente giusta, doveri di *filantropia*. La loro comune sorgente, come detto abbiamo, sta nella similitudine di natura, soprattutto avuto riflesso ai bisogni identici che circondano gli umani individui. Il loro comune carattere sta nel fare altrui quel che vorremmo gli altri facessero a noi. Tuttavolta vi ha dei motivi, pei quali anche i doveri di filantropia rimangono divisi in due classi: nei doveri cioè di *semplice umanità*, e nei doveri di *beneficenza*.

176° Quali siano i doveri di semplice umanità — Chiamansi doveri di *semplice umanità* quelli che eseguir si possono con recar bene altrui, senza risentirne danno in persona propria, nè per perdita di alcuna cosa, nè per mancanza di guadagno. Molto meno poi tai doveri, si intende, voglionsi adempire col danno dei terzi; nel qual caso lederemmo gli uni per giovare agli altri, ponendoci in una diretta opposizione colla legge, nell'atto stesso che vorremmo osservarla. E stante che l'esecuzione dei prefati doveri non richiede sacrificio alcuno, intendesi che essi si debbano adempiere egualmente in rapporto ad ognuno, semprechè l'occasione il richiede e noi siamo in grado di farlo, senza porre a calcolo se sieno cittadini o stranieri, se buoni o immeritevoli, e se amici o inimici, purchè non dovessimo colle nostre stesse mani accrescer forza a questi ultimi contro di noi.

A chi volesse dopo ciò classificare i detti doveri, converrebbe andar noverando tutti quegli atti di gratuito soccorso, coi quali ciascuno senza suo detrimento può riuscire utile al proprio simile. Tali, a mo'

d' esempio, sono il rimettere chi erra nel dritto sentiero, dar dell' acqua a chi da sete è compreso, il raccogliero senza rischio nel proprio tetto colui che è dagli aggressori inseguito, il suggerire opportuno consiglio a chi è tormentato da dura incertezza, il non rifiutare il proprio foco a chi dal freddo è rappreso, il correggere in dati casi l'altrui imperizia. Alla qual classe di doveri appartiene benanche la distribuzione delle cose superflue, le quali presso di noi andrebbero tosto a perire; giacchè il largirle a chi ne abbisogna, lungi dall' esserci di danno, ci riesce in vece di comodo. Chiunque disconosce i prefati doveri e nelle occasioni trascura di prestare simili atti, vien tacciato dalla legge di natura siccome *inumano*; cattivo marchio, il qual ti fa considerare quasi esistente fuori della umanità, ed indegno quindi di formar parte di ogni umano consorzio.

177° Quali sian i doveri di beneficenza — Ma più nobili e più sublimi dei semplici uffici di umanità, son tutti quegli atti coi quali a titolo di particolar benevolenza, noi cerchiamo di sovvenire ai bisogni altrui, o procacciargli alcun vantaggio notevole, ad onta di qualche perdita nostra o almeno a costo di industria e fatica. In questa seconda specie di atti consistono a propriamente dirò i doveri di *beneficenza*, pei quali noi siamo tenuti di accorrere dirò quasi ad emendare lo ingiurie dell' avversa fortuna, e quelle accidentali ineguaglianze cui mille evanualità producono fra gl' individui della specie umana. A simili doveri corrisponde propriamente l' altro della *gratitudine*. Ma io non credo poter meglio richiamar l' attenzione degli studiosi sopra cotale specie di morali obblighi, dai quali pur tanta gloria e merito ci può venire (purchè sian eseguiti con generosità e grandezza di animo); se non rimettendoli alla lettura degli aurei libri *Dei beneficij* di Lucio Anneo Seneca.

178° Differenza dei doveri civili o giuridici dai morali — Ai doveri puramente etici o morali, il cui adempimento è commesso alla forza unica della legge razionale e della coscienza, stanno allato i doveri giuridici o civili, i quali nati dalla legge di natura egualmente che i primi, sono di più affidati alla vigilanza degli altri, che in caso di trasgressione possono, fin colla coercizione, chiamarci alla loro osservanza. Il qual distintivo proprio dei doveri civili o giuridici, nasce da che noi rispetto agli altri sian obbligati a compierli, senza potero addurre eccezione motivata dalle nostre circostanze, o posizioni diver-

se; e gli altri hanno dritto di pretenderli, senza dover discendero nello scrutinio di quelle condizioni, nelle quali noi per avventura possiamo versarci.

179° Fondamento comune e divisione dei doveri di giustizia — Or eccoci ai doveri di giustizia. Anche questi derivano dalla vasta sorgente della naturale similitudine che passa fra gl'individui del genere umano: similitudine che palosamente rivela a traverso delle stesse accidentali varietà, tanto fisiche, che intellettuali e morali, per le quali tutti gli uomini si distinguono più o meno fra loro. Or poi se a serbare colle nostre azioni libere si fatta naturale eguaglianza, la legge della natura ci impongono di giovare ai nostri simili, dettandoci i doveri di umanità e di beneficenza; non potrà al certo la stessa legge tollerare, che alcuno osasse attentare agli altrui dritti, con invaderli e con violarli. Chi offende gli altri in qualsiasi modo, rompe la naturale eguaglianza dei nostri simili con noi, trattati qual se appartenessero ad un piano inferiore di esseri, va contro per siffatta guisa all'ordine della natura, e si pone quindi in contraddizione colla legge morale. La quale, se per emendare ogni casuale disuguaglianza prescrive i già menzionati obblighi di filantropia; molto più dee vietare, che lo stesso ordine venga per opera del nostro libero arbitrio-positivamente violato ed infranto. Tal è la ragione del primo dovere originario giuridico, « non ledere alcuno », equivalente a quest'altro, « non attentare agli altrui dritti ». È desso il dovere più agevole ad eseguirsi, perchè riposto semplicemente nell'astenersi dal far male; e non pertanto è il più essenziale, come quello da cui dipende lo stato sociale degli uomini; ed il più generale, perchè, non richiedendosi a disimpegnarlo condizione di sorta, rimangono esente da qualsivoglia eccezione (1). Ma i dritti degli altri possono restar lesi, non pur qualora si invadono e distruggono direttamente, quanto anche qualora si nega di dare o tributare ciò che ad alcuno di essi compete. Il secondo dovere fondamentale giuridico, riposto nel « dare a ciascuno ciò che è suo », apparisce quindi essere una parte e conseguenza del primo, « non offendere alcuno ». Dopo di che, elevandoci ad una espressione generica che tutti abbracci o con-

(1) È antica espressione di questo fondamentale dovere, la massima: *Quod tibi fieri non vis, aliis ne feceris*. L'imperatore Alessandro Severo fece scrivere dette parole sulle mura del suo palagio, e sugli edifizii pubblici (Lamp. *Vita Alex. Sev.* pag. 350).

tenga i singoli doveri giuridici, possiamo stabilirla nel complessivo precetto: *Suum cuique jus integrum esto*; le cui due parti sono, il *neminem laedere*, e il *jus suum cuique tribuere*, l'una negativa, positiva l'altra, in quanto alla forma; comechè in quanto al contenuto sia positiva anche la prima, potendosi nuocere agli altri non solo con azioni dannose, ma ancora omettendo ciò che si dee dare o si dee fare per essi, come pur ora abbiamo accennato.

180° Di alcuni doveri particolari sotto il rapporto etico— Appartiene alla Filosofia del Diritto il trattare dei doveri tutti di giustizia sotto il rapporto giuridico razionale. Qui solo devesi far notare come i detti doveri non perdono mai il loro valore e carattere etico. Che anzi etici eminentemente sono i doveri che con una sola parola vogliono essere denotati di *socialità*, i quali oltre ai sentimenti di affetto verso i simili, richiedono anche nei modi e tratti esteriori mansuetudine, affabilità, cortesia. Si fatti doveri diventano poi più determinati in rapporto agli amici, alla famiglia, alla patria. Quanto ai primi è pur troppo vera la massima invocata da Cicerone, *nisi inter bonos amicitiam esse non posse* (1). Si possono poi collo stesso additare quai precipui doveri di amicizia la fede, l'integrità, l'eguaglianza, la liberalità. In quanto al matrimonio di cui è legge fondamentale la *monogamia*, colla quale si esclude la *poliginia* (cioè tanto la *poligamia* che la *poliandria*), si deve in primo luogo riconoscere il dovere di fedeltà conjugale, pari in ambo i conjugi. Ma oltre a sì fatto dovere il quale è di natura negativo, in quanto esclude qualsiasi atto potesse alterare la purezza del nodo conjugale, sono positivi doveri di un tale stato il conservare una vera amicizia feconda di tutte quelle cure le quali tendono al bene dei conjugi, ed alla prosperità della famiglia; non che la convivenza continua, comechè tal dovere non potesse dirsi violato per quelle separazioni temporanee, o piuttosto assenze le quali sono richieste dalla necessità, come ad esempio dalla professione del consorte e dagli stessi affari domestici; e finalmente quegli obblighi speciali i quali assistono il marito nel giovare della sua superiorità per la protezione e la guida della consorte, e questa per le minute faccende e per l'ornamento della vita domestica, a cui è chiamata dalla sua attitudine. Fra genitori e figli debbonsi anche riconoscere mutui doveri di amore e di cooperazione

(1) *Lact. seu de amicis*. 3.

che alle occorrenze traducasi in sostegno di vita ed alleviamento di dolori e di cure. In generale poi l'uomo non essendo un Dio nè una bestia, non può bastare a sè stesso, ma ha una natura sociale che non deesi disconoscere in veruna delle sue forme. E poichè maggiore di ciascuna parte è il tutto, o a quel modo in cui senza il corpo non può esister la mano; così ad ogni altro deesi anteporre l'amore di patria. Quindi non sono soltanto doveri morali quelli di amicizia e di famiglia, ma egualmente lo sono quei di cooperare alla conservazione non solo, ma alla floridezza, al decoro ed allo incremento della intera società civile, ovvero della nazione a cui si appartiene: Che anzi è la stessa morale quella la quale non si rimane dal comandare eziandio lo scambio di stima e di amicizia fra le nazioni, e quindi di tutti gli ufficii che possono contribuire al meglio dei popoli, soprattutto per impedire che siano perturbate le loro relazioni pacifiche. Al qual proposito conchiudo questa terza parte col proclamare, che è la morale quella la quale informa ed accompagna l'uomo in tutti gli stati; sì che da essa unicamente ponno avere felicità gl'individui, le famiglie, le nazioni, e in una parola, l'umanità sulla terra.

PARTE STORICA DELLA FILOSOFIA



SEZIONE I.

PERIODO ANTICO

CAPITOLO I.

Epoca di origine o di preparazione.

Articolo I.

Filosofia orientale antica.

181° Si richiama la divisione della Storia della filosofia—Abbiamo già prenotato che la Storia della filosofia deve esser divisa in due parti, secondochè tratta del periodo antico o del periodo moderno (124 e 125). In ciascuna di esse debbonsi poi segnare tre epoche: l'una di origine o di preparazione, l'altra di incremento o di creazioni sistematiche, l'ultima di decadenza. Nella prima si cerca conoscere quale sia la natura e quale l'origine delle cose, per cui la filosofia si offre con carattere oggettivo e dogmatico. Nella seconda, rimontandosi a investigare la natura ed origine della conoscenza, la filosofia riveste la forma soggettiva e critica. Nella terza, esaurite le creazioni sistematiche, la filosofia si dibatte fra l'ecletticismo e il sincretismo: quello che vuole armonizzare i sistemi più opposti, l'altro che vuol ricondurre le menti sotto l'egida del dogma, rendendo mistica e contemplativa la scienza.

Tali divisioni hanno rapporto alla durazione. Ma ei conviene altresì riconoscere, in ciascuna delle cennate epoche (sia che appartengano

all'antico o al nuovo periodo), diversi centri di civiltà, in questa o in quell'altra regione del mondo, in cui la filosofia ha brillato più vivamente della sua luce. Queste regioni illustrate da tale scienza, costituiscono altrettante province filosofiche, quali per la storia antica sarebbero, a mo' di esempio, l'India, la Grecia, l'Italia, il basso Egitto e segnatamente Alessandria.

Finalmente fa mestieri eziandio di seguire in ciascuna epoca l'andamento delle svariate scuole, le quali vengono costituite dall'analogia fra le dottrine; sia che la maggiore o minore affinità di queste dipenda dalla sola uniformità dei principii, come, verbigrazia, fra Leucippo, Epicuro e Lucrezio, sia che riposi anche sull'insegnamento, come fra Parmenide, Zenone e Melisso. Dopo di che sia principio dalla ricerca della più antica filosofia.

182° Differenza dell'Oriente religioso ed artistico dall'Oriente filosofico, in ordine al tempo.—Da quando nei quattro precedenti secoli, innumerevoli eruditi gareggiarono così in Italia, che in Germania, in Francia e in Inghilterra, a richiamare a luce le classiche fonti della civiltà greca e latina, arricchite di versioni e commenti di ogni sorta; niun altro avvenimento è stato più fecondo di vita alla storia, quanto gli studii pazientissimi portati al secol nostro sui monumenti dell'antica civiltà Orientale. Ma l'Oriente religioso ed artistico non è l'Oriente filosofico. La religione è antica quanto l'umanità, poichè nasce dal sentimento. Non così la filosofia, la quale è opera di ragione riflessa, onde non può trovarsi che in tempi di civiltà inoltrata, cioè pervenuta a molto vigore di cultura intellettuale. L'arte poi tramezza quale effetto della immaginativa, facoltà che predomina nella giovinezza dei popoli come in quella degli individui. La storia della filosofia comincia così ad essere circoscritta tra suoi giusti limiti, discaricata dalle ricerche sui culti orientali e loro origini, non che sulle arti e letteratura orientale: immenso campo riserbato alle fatiche degli orientalisti.

183° Che l'Oriente filosofico sia più ristretto del religioso ed artistico anche in ordine al luogo, si dimostra con esaminare se gli Ebrei, i Fenicii, i Caldei, gli Egizii ebbero filosofia, e quando.—L'Oriente filosofico è assai più circoscritto dell'Oriente religioso ed artistico, anche in ordine al luogo. Gli Ebrei ebbero la loro dottrina dogmatica sulla unità di Dio, sulla origine delle cose e sull'ordine providenziale; ma non ebbero filosofia, nè filosofi sino a Filone Giu-

deo, nato intorno al cominciar dell'era volgare. I Fenicii, i Caldei, gli Egizii ebbero culti varii, indi arti e scienze. Ma i primi intesi al commercio, oltre alle industrie e ai mestieri, coltivarono principalmente l'arte della navigazione, le matematiche, l'astronomia, discipline che valsero ad essi la signoria dei mari. Strabone scrive che se deesi dar fede a Posidonio, Mosco da Sidone, vissuto prima dei tempi Trojani, avrebbe professato la filosofia atomistica. Ma Posidonio filosofo stoico, da Apamea città della Siria, fu contemporaneo di Strabone, il quale fiorì sotto Tiberio, verso l'anno ventesimo dell'era volgare, cioè oltre a 1200 anni dopo l'incendio di Troja. Nulla può ritenersi perciò nè sull'antichità nè sulla dottrina di Mosco, la quale del resto offrirebbe appena un saggio della più imperfetta cosmogonia (1). Men certo ancora è ciò che dicesi di Sanconiatone, storico più che altro, se pur vi è mai stato al mondo. Solo adunque al declinare della filosofia greca noi troviamo in mezzo ai Fenicii poco prima dell'era cristiana, un Apollodoro, che nato in Tiro lasciò un elenco dei filosofi seguaci di Zenone stoico, e dei loro libri; e, sul cominciar della stessa era, un Antipatro anche da Tiro, e i due Boeto e Diodoto, fratelli nati in Sidone ed addetti alla filosofia di Aristotile (2); sino a che Massimo Tirio, filosofo platonico, pubblicò ai tempi del Pio Antonino, cioè intorno alla metà del secondo secolo dopo G. C., quelle Dissertazioni che sono fino a noi pervenute (3). Ciò pei Fenicii. Quanto ai Caldei, gente stanziata a destra dell'Eufrate, tra l'Arabia e il golfo Persico, sappiamo che si distinsero per le osservazioni astronomiche, e per la superstiziosa arte di predire il futuro delle persone dalla situazione degli astri nel punto della loro generazione: arte che i greci chiamarono genetliologia. Oltre a questo, troviamo pure essere stati ab antico i Caldei in Babilonia, prima conquistatori che diedero ad essa dei re, poi quale casta sacerdotale dedita

(1) Molto meno può ricavarsi alcuna cosa di certo su tale riguardo da Sesto Empirico, il quale, sull'autorità dello stesso Posidonio, deduce da Mosco la dottrina di Democrito e di Epicuro (*Adversus Mathem.* Lib. IX, § 365); stante che Sesto Empirico, posteriore a Posidonio poco men di due secoli, ripete quasi le parole dello stesso Strabone.

(2) V. Strab. *De Situ Orbis*, Lib. XVI.

(3) Vollero alcuni questo Massimo aver contribuito al raro avviamento dell'imperatore Marco Aurelio; ma è un equivoco nato dal trovarsi nei libri di questo, intitolati *Delle sue cose*, menzione di un altro Massimo, cioè di certo filosofo stoico il quale era Massimo Clodio diverso da quel di Tiro.

soprattutto alla divinazione. Fra questi fiori Beroso contemporaneo di Alessandro, e perciò di Aristotile. Un frammento rimastoci di lui, non offre che pochi miti coi quali volea significare l'origine delle cose da Belo. Nulla perciò nei Caldei o in Beroso che meritasse propriamente il nome di filosofia.

Fra gli Egizii, guasto il culto del Dio unico, per cui la loro sapienza trovasi lodata nei libri di Mosè, si cominciò ad adorare il sole e le grandi forze della natura, quasi manifestazioni della divinità; indi gli animali; da ultimo e soprattutto poi gli uomini divinizzati, e le stesse opere artefatte (1). In seguito delle trasformazioni o incarnazioni degli dei, e delle deificazioni o apoteosi degli uomini, facile si offriva il passaggio alla mutazione degli uomini in bestie, e delle bestie in uomini: onde il dogma della metempsicosi, cui si riferiva l'altro del giudizio dei morti, che valsero a rendere sacra agli Egizii la credenza della immortalità. Questi principali tratti bastano per avventura a giustificare perchè i culti occidentali si vantavano di ripetere la loro origine dall'Egitto, quasi da feconda vena di sapienza antichissima, soprattutto religiosa. Incitati da simil fama i maggiori filosofi di Grecia, come Pitagora, Talete, Platone, dovettero portarsi a consultare i sacerdoti egizii, per conoscere la loro riposta dottrina. Ma ciò non mostra che ai tempi dei cennati greci sapienti vi fosse stata filosofia in Egitto. E solo possiamo a questa regione lasciare l'antico vanto di essere colà stata inventata (in modo pratico almeno) la geometria, dagli abitanti necessitati a misurare le terre di cui il Nilo colle sue inondazioni confondeva i confini. Chè del resto non è dubbio più, come i due libri in forma di dialogo, cioè il Pimandro e l'Asclepio (2), attribuiti a Mercurio Trismegisto, che è il Theot degli Egizii, ed uno degli Ermeti dei Greci, non siano autentici nè antichi, ma composti da alcuno della scuola di Alessandria, all'epoca dei Tolomei, quando cioè si imprese

(1) Tali sono le tre forme della degradazione del politeismo, sino al punto in cui scende ad adorare gli oggetti fatti dall'uomo, in che è riposta propriamente quella che chiamasi *idolatria*. Delle altre precedenti forme, la prima ha nome di *Sabaismo*, dai popoli dell'Arabia Felice, appo i quali primeggiò il culto degli astri o l'*astrolatria*, e l'altra di *Feticismo*, « parola che (secondo scrive l'Hegel) i Portoghesi hanno introdotta i primi, e che deriva da *fetiso*, tronco incantato, o da *fetizeira*, incantatrice » (*Filos. della Storia*, Capol. 1840, p. 90).

(2) Se ne hanno le versioni e i commentarii di Marsilio Ficino e di Lucio Apuleio.

dai filosofi eclettici a comporre coi sistemi di Grecia le dottrine che, dietro il commercio aperto colle regioni dell'Asia centrale, pervenivano dalla Persia e dall'India: ultima epoca del periodo antico, in cui soltanto l'Egitto, anzi un lembo marittimo di esso, dal primo al quinto secolo dell'era volgare, figura sul campo della storia della filosofia, offrendo l'esempio di un ecletticismo anzi di un sincretismo in cui i dogmi delle religioni orientali e dell'istesso cristianesimo, venivano contemperati colle dottrine di Pitagora, di Platone e di Aristotile.

184° Zoroastro o la filosofia dei Persiani—Restano fra popoli orientali presso i quali si può cercare primitiva filosofia, i Persiani, gl'Indiani, i Cinesi, dovendo gli Arabi mostrarsi assai tardi sulla scena, cioè dal nono a tutto il duodecimo secolo, quando colle loro invasioni empirono gran parte di Europa del suono delle loro armi e delle loro dispute.

L'antica Persia (compresa la Susiana sui confluenti del Tigri) si stendeva per gran tratto lungo la spiaggia del golfo che prende il nome da essa, e molto più nelle regioni mediterranee, soprattutto in lunghezza dal mezzogiorno e dalla Carmania fino al Caspio ed alla Media. I popoli che l'abitarono, detti Parsi, o anche Persi e Persiani, ebbero una religione di cui furon custodi i Magi (gente e casta sacerdotale), e in cui si ravvisano gli avanzi delle originarie tradizioni: dei sei giorni della creazione cioè, del primo uomo e della sua prima dimora, di un'antica colpa e di una riparazione futura. Ciò che più contrassegna però la religione dei Magi è l'antagonismo dei due principii, l'uno del bene l'altro del male, Ormusd e Arimane, usciti entrambi dal seno della eternità, ovvero dal tempo senza limiti (Zeruane Acherene), per lo quale volcasi al certo denotare l'ente supremo; nell'atto che i mentovati due principii rappresentavano, per l'opposizione loro, la lotta fra lo spirito e la materia, o anche tra le forze attive e passive della natura: quantunque non mancassero altri che sotto il simbolo stesso credono scorgere un avanzo dell'antica tradizione degli spiriti buoni e della ribellione dei cattivi, personificati nel principio della luce e in quello delle tenebre, come presso i greci nella lotta dei Titani contro di Giove. A questa dottrina dualista ramnodavasi pur la morale, non che la credenza della immortalità, in quantochè le anime di quei che seguivano il principio buono andrebbero ad unirsi a lui dopo la morte, nel soggiorno della luce o della felicità, mentre quelle che ubbidito

aveano al principio malvagio andrebbero ad espiare le loro colpe nella sua tenebrosa dimora; fino a che la vittoria di Ormusd sopra di Arimane non viene ad apportare la risurrezione di tutti i corpi, anzi una palingenesi universale. Zerdust, comunemente detto Zoroastro, della casta dei Magi, vissuto, secondo gli storici greci, ai tempi di Dario Istaspe, oltre a cinquecento anni cioè prima dell'era volgare, raccolse siffatte dottrine, non che moltissime preghiere e massime morali, in taluni libri attribuiti in gran parte a lui, e noti col titolo di Zend Avesta, che vuol dir « parola vivente ». Ciò che più dee richiamar l'attenzione su di Zoroastro, è la dottrina colla quale egli tutto subordina, compresi i due prefati opposti principii, all'azione di una causa prima, ovvero di un sommo essere, di cui la luce ed il fuoco, sacri appo i Persiani, simboleggiavano l'intelligenza e l'attività. Ma a non confondersi nel laberinto dei detti libri, i quali risultano di ben molti frammenti scritti in tempi e in lingue diverse, conviene almeno distinguere le tre prime parti, le quali versano su materie puramente sacre e liturgiche, dall'ultima, detta *Dun-dehesch*, che offre delle spiegazioni filosofiche, colle quali si cerca di ridurre a forma sistematica le stesse dottrine religiose. È notevole poi, che solo le cennate tre prime parti sono scritte nell'antico idioma zend, nell'atto che l'ultima è distesa nella lingua pelvi. Senza porre in dubbio quindi l'antichità delle dottrine religiose e rituali del Zend Avesta, si deve attribuire ad una data molto posteriore la composizione della sua parte filosofica; poichè il pelvi, secondo gli eruditi, non cominciò a diventar lingua scritta, se non dopo la conquista dell'impero dei persiani fatta da Alessandro il Macedone, anzi sotto la dominazione dei Parti, cioè verso la metà del terzo secolo pria dell'era cristiana. Così dunque è intorno a questo tempo che si vede uscire nella Persia dalle credenze religiose un sistema filosofico di dualismo, in cui il carattere nazionale si manifesta in maniera non dubbia; quantunque neppure si potesse disconoscere l'influenza esercitata su di esso dalle lettere e dalle scienze che i greci apportarono nell'Asia colla loro dominazione, e che vennero coltivate anche dai Parti.

185° Filosofia dei Cinesi: sua origine nel VI secolo avanti l'era volgare: Laotsen e Confucio suoi principali rappresentanti — Pria di parlare dei sistemi filosofici dell'India, sui quali dovrò trattenermi alquanto più a lungo, atteso la dovizia dei documenti ivi scoperti all'età

nostra; siami dato volgere un rapido sguardo sulle regioni ultraorientali dell'Asia che compongono la Cina (1). Non è dell'intento mio l'entrare nelle ricerche intrigate dell'antichissima storia Cinese, o in quelle che riflettono la sua cultura, le sue arti, il suo governo. Nè questo è il luogo di parlar di proposito della sua religione. La quale finchè si mantenne nell'adorazione dell'altissimo (*Tian*), e del signore supremo (*Sahng-Ti*), fu molto simile alla patriarcale vera, e semplice più di tutte le altre contemporanee; ma solo degenerò quando l'altissimo si confuse col cielo in generale, o cogli astri (onde più tardi ne nacquerò le superstizioni dell'astrologia); o quando il prestigio arrivò a far confondere il sommo colla persona dell'imperatore, accresciuta dai titoli della dignità paterna e patriarcale. In cerca della filosofia più antica, noi non prendiamo altro dalla storia cinese, se non ciò che si riferisce a simile scopo. Imperò la scarsezza ed oscurità dei documenti ci fa tacere di Fo-hi (di pochi anni posteriore al diluvio), e della sua sapienza espressa, in mancanza di lettere, con linee intere o staccate, divenute oggetto di superstizione pei cinesi. Tenuto da questi fondatore e padre della nazione, dovette egli essere un di quei savii che si incontrano nelle prime età dei popoli, la cui dottrina sentenziosa, risultante di massime suggerite dalla esperienza, è tuttavia bene al di sotto di ciò che può chiamarsi filosofia. Così dunque noi dobbiamo contrassegnare come primo filosofo cinese Laotseu, nato nell'anno 604 avanti l'era volgare, sotto il regno di Tscheu, un dei re grandi della Cina, nella cui corte egli visse come dottore ed istoriografo, fino a che dal suo posto anzi dal regno, atteso i disordini e la corruzione delle pubbliche cose, fu respinto o si ritrasse; e si avviò alla volta di occidente, verso le regioni donde probabilmente avea avuto origine la sua stessa dottrina. Giunto sul limitar dell'impero compose un libro, il Tao-Te-King, instigatovi da un governatore del luogo; dopo di che varcati i confini si disperse nella estensione dei paesi stranieri; nè più si ebbe nuova di lui.

Degnissimo di esser notato è questo tempo del sesto secolo pria del-

(1) Gli antichi geografi contrassegnavano la Cina con dirla terra ignota, solo di essa sapendo come di là venisse la seta. Ma il nome di *Serica* si riferiva propriamente a quella porzione di paese che restava fra l'Imao, la Scizia, la detta terra ignota, e la regione che gli antichi chiamavano India di là del Gange, oltre di cui non vi era che il *magnus sinus*, ora mar della Cina, ad essi non altrimenti ignoto che la Cina stessa.

l'era cristiana. Laotseu, detto anche Lao-Kiun, Talete Milesio che fiorì nel 600, e Pitagora da Samo nato nel 584 avanti G. C., aprono quasi contemporaneamente un'epoca certa per la storia della filosofia, nell'Occidente così come nell'estremo Oriente, lasciando dottrine determinate o anche frammenti che forniscono utile materia e alla erudizione e alla scienza. Tanta coincidenza, la quale non può essere spiegata per l'azione di alcuna causa esterna, che avesse determinato l'avviamento speculativo dei tre mentovati filosofi; se non vuolsi del tutto reputar casuale, devesi ripetere da una interna cagione: il bisogno, dico, della intelligenza, di disfarsi delle tradizioni corrotte, e di risolvere in maniera razionale i problemi relativi all'origine o alla destinazione delle cose e degli uomini. L'essere stati contemporanei i devianti delle antiche religioni, e contemporanei i passi coi quali hanno toccato il colmo dell'inverisimile, anzi l'assurdo, ciò solo può spiegare come in taluni uomini più elevati si fosse al tempo stesso manifestato il movimento opposto, o tutto personale, del pensier filosofico, ad onta della lontananza dei siti, della discrepanza delle culture, e della mancanza di ogni rapporto fra loro. La quale spiegazione diventa tanto più importante, in quanto che verso lo stesso tempo dovettero essere già surte le principali fra le scuole filosofiche dell'India, secondo quel che può ritenersi con ogni probabilità, ad onta delle incertezze delle quali è involta la cronologia indiana.

Molte difficoltà si oppongono alla intelligenga del *Tao-Te-King*, che è il libro di Laotseu: una lingua poco atta a secondar l'autore nelle sue speculazioni metafisiche; un dire aforistico, o nn procedere a sbalzi di cosa in cosa, con poco o nessun legame; l'ambiguità in fine dello stesso accennato titolo, che si diffonde sull'opera intera; poichè: « *King* vuol dire libro; *Te* vuol dire virtù; ma *Tao*, tradotto già colla parola *ragione*, è tradotto ora dal Julien con quella più generale e più oscura di *Via* ». Come poi la voce *Tao* si incontra assai spesso nel corso di tutto il libro, l'ambiguità del suo significato vale a rendere oscura non solo la intelligenza del testo, ma l'intera filosofia, e la setta stessa che ne prese il nome, intitolandosi di Taosse, ovvero dei seguaci del *Tao*.

L'illustre Balbo osserva su tale proposito, rilevarsi dallo studio attento dei varii luoghi del libro, dove torna quella parola essenziale di *Tao*, che se dessa vuol dir *via*, vuol dir *via alla ragione*, o più brevemente *ragione*; quella ragione umana che è appunto *via* a conoscere la

ragione universale delle cose: onde il titolo nuovamente tradotto *Della via e della virtù*, verrebbe ad equivalere a quello tradotto già *Della ragione e della virtù*; e perchè poi si vede scritto tutto contro la sapienza nazionale in particolare, e contro a tutto ciò che vantavasi essere sapienza in generale, potrebbe interpretarsi pure quasi *Libro della sapienza o scienza nuova*, diversa dalla nazionale (1).

Quanto a me, senza negare che nel titolo del libro in parola, e in molti passi di esso, la voce Tao serva a denotare la ragione umana; veggo ad evidenza che nel corpo del libro stesso, quando segnatamente si parla della origine delle cose, il Tao non significa che la ragione suprema, la causa prima ed universale. Nell'uno e nell'altro modo poi convengo coll'illustre autore citato, che, quanto al contenuto, la sapienza del libro dovea riuscire scienza nuova pei connazionali del cinese filosofo, sì perchè nuovo era l'insorgere della ragione contro le tradizioni corrotte e contro il corredo della sofistica che non potea mancare alle stesse, e sì perchè nuovo dovea riuscire lo scèverar che egli fece l'idea di causa prima e d'intelligenza suprema dalle forme materiali di cui l'aveano involta l'astrolatria e l'idolatria cinese. E tale opera di restaurazione dell'idea di una mente somma, forma il nobile scopo delle speculazioni di Laotseu, come lo fu delle migliori delle filosofie antiche, volte a far valere la ragione contro gli errori e le superstizioni dei culti, soprattutto riconducendo la serie delle cose all'unità del loro principio: impresa gloriosa e difficile che dovè fruttare al filosofo cinese l'esiglio, come due secoli dopo costò la morte a Socrate. Quanto al rimanente, trovasi insinuato da Laotseu il dispregio di ogni vanità, e quella sapienza accorta e modesta, che vede i proprii confini, anzi (non senza incorrere talora in un estremo opposto) la pochezza propria. Però non trovando nome che fosse conveniente a Dio, ei lo dichiara ineffabile. Ha creduto taluno di vedere perciò in lui un'analogia col legislator degli Ebrei, ma io vi scorgo in vece una opposizione notevole. *Iehova* vuol dire *Qui est*. Al contrario il filosofo di cui parliamo, temendo forse non dovesse Dio reputarsi materiale, lo chiamava il non essere, o anche l'essere che non esiste pei sensi. Del resto, ciò riflette il nome; chè in sè medesimo considerato, « Egli è propria origine di sè stesso, ed è quello che ha prodotto gli esseri materiali esistenti ».

(1) *Medit.* XI.

E, come leggesi in altri passi del *Tao-Te-King*: « È l'infinito l'opposto dell'uomo il quale ha la sua legge sulla terra, come questa l'ha nel cielo, e il cielo nella ragion suprema (*Tao*), che è propria legge a sè stessa ». « La ragion suprema (*Tao*) è quella che ha prodotto gli esseri materiali esistenti: non vi era innanzi che un immenso caos ». « Avanti dei caos, il quale ha preceduto la nascita del cielo e della terra, un solo essere esisteva, infinito, silenzioso, immutabile, e questo è il *Tao*, o la suprema ragione » (1).

Si fatte speculazioni finirono nella Cina col nostro filosofo, senza avere altro sviluppo posteriore: la qual circostanza unita all'altra della mancanza di antecedenti che avessero preparata la sua dottrina metafisica, e la stessa forma astratta di questa, fanno ragionevolmente presumere che la filosofia di Laotseu, piuttosto che indigena, fosse per la nazione cinese una importazione straniera, venuta dall'occidente della Cina, ovvero dall'India, dove secondo tutti i dati, e atteso l'indole diversa di quei popoli, una filosofia speculativa avea già dovuto allignare.

Un effetto ben diverso ebbe però nella Cina stessa l'impresa di una restaurazione morale, operata da Confucio (*Koung-Fou-Ttseu*), nato verso la metà dello stesso sesto secolo pria dell'era volgare (2). Essendosi volto a migliorare i costumi con dettar precetti di ben vivere, in forma di sentenze e di massime, dovea egli essere perfettamente inteso ed apprezzato dai suoi connazionali: onde l'opera sua se da una parte fruttò a lui onori divini, esercitò dall'altra influenza tale da doverlo far considerare come il più grande legislatore della Cina. Ma la storia della filosofia non puossi a lungo fermare su di esso, poichè nelle sue opere anzichè trovarsi alcuna dottrina speculativa e metafisica, o una morale dedotta da principii razionali è trattata con ordine sistematico, si rinviene una sapienza soprattutto pratica, la quale si distende alle molteplici condizioni della vita, ed ai diversi rapporti della esi-

(1) Cap. IV, XX e XXV.

(2) Ei non fu però se non alla fine del detto secolo e nel cominciar del seguente, che Confucio raccolse tutti gli antichi documenti religiosi, morali e politici che esistevano a suo tempo, e ne formò quattro libri sotto i nomi d'*Y-King*, o Libro delle trasformazioni (tradotto già in latino dal P. Regis), di *Cou-King*, o Libro sacro per eccellenza (tradotto in francese dal P. Gaubil), il quale stabilisce la data della sua compilazione nell'anno 484 avanti G. C.), di *Chi-King*, o Libro dei versi, e di *Li-Ki*, o Libro dei riti.

stenza sociale. Nè con ciò si vuol menomare la bellezza, la rettitudine e la semplicità delle sue regole di condotta, e delle sue massime morali, non che la nobiltà del suo scopo riposto nel costante perfezionamento di sè stesso e degli altri. E solo in quanto ai dettati civili e politici, non può negarsi come si trovi in Confucio soverchia vaghezza di applicare allo Stato quelle stesse regole che riflettono i rapporti fra gl'individui della famiglia considerati relativamente al loro capo. Quest'analogia trasportata in tutte le istituzioni della Cina, non che le altre circostanze della indolenza naturale degli abitanti, della mancanza di relazione con altri popoli, cambiata in repugnanza verso gli stranieri, e l'esservi colà state rare e tardive le invasioni; possono solo spiegare come la coltura scientifica sia rimasta per tanti secoli stazionaria nell'impero celeste. Fra numerosi seguaci del savio della Cina si distinguono Tseng-Tseu, nato verso il 500 avanti l'era volgare, il quale comentò il *Ta-Hio*, e Meng-Tseu (Mencio), nato al cominciar del quarto secolo pria dell'era stessa, che imprese a rendere i precetti di Confucio anche più popolari. Questi fu inoltre l'avo di Tseu-Sse, il quale raccolse molte sue sentenze in un libro, in cui considera la costanza nel mezzo e l'armonia, come basi e leggi universali del mondo (1).

186° Quesiti sulla filosofia indiana—In cerca della origine storica della filosofia, avendo noi dovuto portar lo sguardo sulle più notabili fra le regioni orientali, per le quali l'umanità e la civiltà primamente si diffusero; non ci è venuto fatto sin qui, stando alle notizie rimasteci, di trovare altra sede ed epoca certa per la filosofia antica, che nell'ultimo Oriente, correndo il sesto secolo avanti di Cristo; nello stesso tempo cioè che sorgeva la scuola Ionica nell'Asia Minore, per opera di Talete Milesio, e le due Italiche nella Magna Grecia per opera di Pitagora e di Senofane. Ma qui cominciano le incertezze maggiori ed i vuoti per la storia delle origini della filosofia. Fra l'Asia occidentale e media da una parte, e dall'altra l'Asia ultraorientale, vi è una regione vastissima, che dagli alti gioghi dell'Imao scende fiancheggiata ad oc-

(1) Di presente si leggono tradotti ed annotati dal Pauthier tanto il *Ta-Hio* o Grande Studio di Confucio col commento di Tseng-Tseu, quanto il *Tchung-Tung*, o della Invariabilità nel mezzo raccolto da Tseu-Sse, allpote e discepolo di Confucio, non che il *Lun-Yu*, o trattennenti filosofici di Confucio stesso, e i due libri di Meng-Tseu (V. *Les Six-Chou, ou les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*, trad. du Chinois par M. G. Pauthier, Parigi 1842).

cidente dal fiume Indo e ad oriente dal Gange, prolungandosi sul mare in forma di penisola, che gli antichi chiamarono India al di qua del Gange (*India intra Gangem*), e che ora ha nome d'Indostan, o anche semplicemente d'India. Su di essa nel nostro secolo segnatamente si è portato un infatigabile spirito d'investigazioni di ogni genere; e si sono scoperti vetusti monumenti architettonici di prodigiosa grandezza, antichissime lingue, come il sanscrito, il pracrito, il palli, i libri sacri dei Veda, gli statuti religiosi e civili, come quei racchiusi nel codice di Manu, duo classiche epopee, il *Ramajana* e il *Mahabharata*, non che molti minori poemi, e soprattutto poi i libri filosofici delle scuole Mimamsa e Vedanta, Sanchia e Joga, Niaja e Vesesica, oltre ai numerosi documenti Buddisti. Ma in mezzo a tanta ubertà di etnografia, resta smarrita la diligenza dei più abili indianisti, per la totale deficienza delle date e di ogni cronologia, onde derivano le maggiori difficoltà nel distribuire in un ordine, comechè probabile appena, i fatti spesso per sé complicati della nazione indiana. Alla quale sorgente di incertezze si aggiunge l'altra di una mitificazione continua di fatti e di idee, onde l'intelligenza genuina della storia non che delle dottrine, per la mancanza dei termini di comparazione, riesce quivi assai spesso implicata ed oscura.

Comechè limitati alla sola parte che concerner può una storia di filosofia, pure noi risentiamo pienamente gli effetti delle due lacune segnate fra le molte che si incontrano nello studio delle cose indiane. Qual è il contenuto vero, e il senso che si asconde sotto le immagini e le forme dei sistemi filosofici dell'India? Qual è il tempo e quale l'ordine in cui i sistemi medesimi sono comparsi e debbono prender luogo nella storia generale della filosofia? A tali dimande noi non possiamo rispondere, se non con quella riserva che viene imposta dalla incertezza stessa delle materie, e dalla natura dei mezzi i quali non conducono per lo più che a risultati meramente probabili.

Quantunque dovessimo passare sotto silenzio tutto ciò che riguarda arti e letteratura indiana propriamente detta, perchè fuori del nostro intento e della breve dimensione di questo Manuale; non possiamo far lo stesso per ciò che riflette lo stato della religione nell'India, come quella che è supposta ad ogni tratto dai sistemi di filosofia ivi apparsi, sia che questi intendano a interpretarla o svilupparla, sia che si volgesero pure a combatterla. Or sullo stato primitivo della religione india-

na, ecco i risultati probabili delle ricerche e della critica dei più accurati indianisti.

187° Due epoche nella religione dell'India, e dogmi relativi a ciascuna di esse—Antico sopra ogni altro nell'India è il culto di Brama, divinità suprema, anima universale (*Paramatma*), o piuttosto principio ed essenza di tutte le cose, da cui l'universo è uscito, e nel quale dovrà ritornare. Tale dottrina divinizzando le forze del mondo visibile, dovea immediatamente condurre a quella che chiamasi religione della natura, secondo la quale la terra, l'aria, il sole, sono le primarie divinità: vera mitologia che in vece di deificare eroi, personificava gli elementi e le forze naturali; e che mentre popolava le regioni terrestri ed il cielo di numerosi esseri immaginari, apprestava fondamento alla credenza della metempsicosi e della palingenesi universale.

Al detto culto raccolto negli antichi libri sacri dei Veda, e rifermato dagli Istituti di Manu, altri due se ne andarono ad aggiungere nel tratto successivo: quello di Visnu, il conservatore delle cose, venuto dai popoli più orientali stanziati intorno al Gange, e quello di Siva, il distruggitore e riproduttore delle forme, venuto dalle genti indiane occidentali circostanti all'Indo. Così del Dio unico (in sanscrito *Ecum*, l'unità) si formarono i tre Dei che compongono l'indiana Trimurti, nella quale Visnu e Siva, giusta le leggende indiane dette Purani, vengono presentati come eguali, se non pure come superiori a Brama (1). Stante poi che in ciascuno degli atti, o di produzione o di conservazione o di rinnovamento, il comune principio sè stesso esplica e manifesta; ne dovette trarre origine il dogma indiano degli Avatari, o vogliam dire individuazioni, discese e personificazioni divine: dogma

(1) È da osservare all'uopo, come ad onta le dèità invocate nei Veda sembrassero molte, pure esse riduconsi a tre, e queste in fine ad una sola, che per altro resta confusa col mondo, non trovandosi alcuna vera distinzione fra la causa efficiente e la materiale dell'universo, cioè fra il creatore e il creato. Alla fine del glossario dei Veda, chiamato Niganti, si leggono in effetti tre liste di nomi di Dei, delle quali la prima è sinonima col fuoco (Agni), la seconda coll'aria (Vaju), l'ultima col sole o collo spazio (Indra). Il Colbrooke, dopo aver fatta tale considerazione, avverte di più che le dette tre divinità non ne significano alla fine che una sola, giusta ciò che si ricava da moltissime parti dei Veda, e dall'Indice del Rig-Veda, poggiato sull'autorità di Niructa e del Veda stesso. La trimurti, gli avatari, le apoteosi furono dunque dottrine posteriori alla primitiva vedica tradizione.

che, al par di quello del Dio triforme, trovasi nei due Itiasi, il Ramajana cioè e il Mahabarata, che sono i due grandi poemi antichi degli indiani, non che nei loro numerosi Purani: monumenti che ad ogni tratto offrono svariate umanazioni di Dei, ovvero Dei fatti uomini, per poi dopo morte essere deificati di nuovo. Tali presunte incarnazioni più che in Brama sòno numerose negli altri due membri della Trimurti, e segnatamente in Visnu, di cui se ne contano sino a nove. Rama, Crisna e lo stesso Indra, coronato re degli Dei inferiori e splendente di stelle, vengono in effetti rappresentati nei poemi indiani quali uomini elevatisi al rango di Dei col mezzo dei sacrificii, delle astinenze e delle espiazioni, nell'atto che non sono, al par di altri molti, se non avatarì della trimurti: ragione per la quale anche Budda trovò luogo nel panteon indiano, quale avataro di Visnu non altrimenti che Crisna. Il dogma delle apoteosi mostrasi così nella religione bramantica non isolata credenza, come nelle religioni occidentali (sino alle *canonizzazioni* attuali), ma collegato colle dottrine di emanazione e di metempsicosi, anzi proceduto e quasi legittimato da esse. Ad ogni modo l'opera della immaginazione messasi per simil via, moltiplicando ed umanazioni e deificazioni, giunse ad arricchire l'indico panteon di innumerevoli divinità.

Tali idee religiose riconoscono la loro prima sorgente nei Vedi e nei libri di Manu, uniformi alla stessa dottrina vedica, la quale si può riassumere principalmente nei punti della emanazione, della religione della natura, e del riassorbimento o remanazione finale. Ma a questa che forma la prima epoca della religione indiana, altre ne succedettero nelle quali s'incontrano, come abbiamo indicato, i dogmi della trimurti, degli avatarì e delle classiche apoteosi: cose tutte che danno materia agl'Itiasi ed ai sussecurivi Purani.

188° Libri sacri degli indiani—Fra numerosi monumenti di letteratura sanscrita i più antichi sono certamente i Vedi (1), come quelli dei quali trovasi menzione in tutti gli altri libri indiani: e tali sono segnatamente i tre primi di essi, cioè il Rig-Veda, il Jaiuc-Veda, e il Sama-Veda, poichè il quarto, Atarvana-Veda, è riferito a più recente data (2). Ciascuno di tai libri consta di due parti, l'una addetta a pre-

(1) Così detti da Vidia, scienza.

(2) Tal è su quest'ultimo libro il parere di Jones e Wilckins, ma il Colebrooke è per la opinione contraria, reputandolo antico quanto gli altri Vedi.

ghiere (mantri), l'altra a precetti religiosi (bramani), oltre ad una giunta consacrata alla esposizione dei dogmi teologici (upanisadi) (1). La collezione e distribuzione di detti libri, quale ora si trova, vuolsi eseguita da Viasa, chiamato da ciò Veda-Viasa, o sia Compilatore dei Veda: personaggio creduto mitico per la moltitudine delle opere che a lui si attribuiscono. Ad onta delle incertezze cronologiche, gl'indianisti convengono omai nello stabilire la suddetta compilazione intorno all'anno 1400 avanti la nostra era (2), sino al qual tempo il Veda originale che gl'indiani suppongono rivelato da Brama stesso, sarebbe stato conservato dall'unica tradizione (3). Vennero in seguito le Istituzioni di Manu, nelle quali oltre ai precetti religiosi e civili trovansi molte idee metafisiche, ed un sistema di cosmogonia uniforme a quello dei Veda. Indi i due Itiasi, il Ramajana cioè di cui dicesi autore Valmichi, e il Mahabarata, monumento importante per la storia della filosofia, a cagione del famoso episodio Bagavad-Gita: lungo dialogo in cui Crisna e Ardcuna discorrono fra l'altro della origine delle cose colle vedute di un sistema emanatistico, il quale ha la sua origine evidentemente nei Veda stessi. Voglionsi finalmente noverare i diciotto Purani, o siano raccolte in versi di antiche leggende, le quali trattano della creazione, della distruzione e del rinnovamento dei mondi, non che delle genealogie degli Dei e degli eroi. Gl'indiani attribuiscono anche la loro compilazione a Viasa, ed essi in effetti debbono essere antichi in quanto al contenuto, poichè si trovano citati da Manu (4),

(1) Nello stato presente dei Veda molte delle preghiere sono però confuse coi precetti. Ma la teologia indiana è chiaramente fondata sugli upanisadi.

(2) Dietro un accurato studio sull'astronomia dei Veda, il Colebrooke venne a scoprire, che al tempo in cui fu stabilito il calendario di cui si fa uso in essi, i punti solstiziali ricadevano l'uno al cominciare della costellazione Dhanicta; e l'altro al mezzo della costellazione Asleca: la quale situazione dei punti cardinali coincideva appunto col quattordicesimo secolo pria dell'era corrente.

(3) Ciò non toglie però che molte delle dottrine che ora si leggono nei Veda siano di molto posteriori, essendo stati detti libri per opera dei Bramani in vario tempo interpolati. La parte più antica e genuina dei Veda è quella delle preghiere o mantri, che costituiscono i Veda propriamente detti; ed essa fu di altra mano della seconda parte che contiene i precetti. Fra gli upanisadi, ve ne ha poi di quelli che sono molto posteriori, sino a contenere delle osservazioni teologiche fatte dai Bramani anche dopo dell'era volgare.

(4) *Manava-Dharma-Sastra*, o sia *Lois de Manou*, trad. par Loiseleur Deslongchamps, Liv. III, 232, e XII, 109.

quantunque al lume della critica venissero riconosciuti di varia data, e taluni anche assai recenti in quanto alla forma. Dopo l'Atarvāna, che è il quarto, i due Itiāsi e i Purāni formano il quinto dei Vēdi (1).

189° Principali dissidenze religiose nell'India—Custodi del culto e dei mentovati libri sono i Bramani, casta sacerdotale nell'India (2). Le dissidenze religiose interne nate dalla diversa interpretazione dei Vēdi, introdussero in detta casta diverse sette, per cui i Bramani si divisero in ortodossi e in semiortodossi, secondochè si mantennero più o meno fedeli alle dottrine degli antichi savii dei Vēdi, come Dscāimīni, e dello stesso raccoglitore di essi Viasa. Sopravvennero le divisioni tra i Vīsnūiti, i Sivaiti, i Ramaiti e i Crisnaiti, dediti ai culti speciali di Siva, Visnū, Rama e Crisna; non che altre minori sette le quali formarono degli Dei di secondo e terzo ordine le loro principali divinità. Ma il maggiore dissidio religioso nell'India fu esterno al Bramanismo, poichè causato da un culto contrario alle dottrine dei Vēdi, cioè dal Buddismo, sorta di religione considerata quale eresia dai Bramani, ma sostenuta contro di questi dalla setta dei Buddii o dei Buddisti.

Pensa il Ritter nella sua Storia della Filosofia antica, che l'origine della filosofia nell'India debba ripetersi da quel tempo in cui le dissensioni religiose giunsero colà a tal segno, da doversi cercare di conciliarle con salire ai primi principii (3). Conciossiachè, dice egli, la filosofia non può occupar l'uomo, se non in quanto è sorta in lui una specie di anarchia sulle quistioni che più l'interessano, e sulle idee ch'ei si fa di Dio, della natura, e della sua propria destinazione. E quantunque un tal quale fermento di cose speculative si fosse manifestato assai di buon'ora nell'India, pure non dovette esso prodursi in tutta la sua forza, se non in seguito delle dissensioni religiose, e del dubbio che ne derivava. Stante poi che la massima di dette dissensioni passò

(1) V. *Notices sur les Vēdas, ou Livres sacrés des Hindous*, par. H. T. Colebrooke, trad. de l'anglais par G. Pauthier. È una memoria estratta dalle *Asiatic Researches*, Vol. VIII, pag. 356-476.

(2) Le caste primitive dell'India erano quattro, cioè la sacerdotale o quella dei Bramani, la militare o quella dei Catrii, la commerciale e agricola, o quella dei Vasil, e la servile, o quella dei Sudri. Manu, volendo denotare sotto linguaggio allegorico il diverso ufficio di tali caste, dice esser le stesse uscite per la propagazione della umana razza, dalla bocca, dal braccio, dalla coscia e dal piede di Brama (Lib. I, 31).

(3) *Hist. de la Philos.* I Part. Tom. I, pag. 96.

tra il Bramanismo e il Buddismo, credo anch'io potersi andare col citato autore nella opinione, che l'origine della filosofia indiana dovesse coincidere coll'epoca in cui la religione buddistica scese in campo colla bramanica, destando le menti degl'indiani dalla contemplazione in cui erano assorti, ed invitandoli all'esame e alle dispute. Ei dovè allora in effetti succedere che i bramani, impotenti a combattere i buddii coll'autorità dei Vedi non riconosciuta da questi, si videro costretti ad adoprar le armi del ragionamento, con dare origine a quelle dottrine filosofiche le quali in seguito formarono i sistemi più o meno ortodossi dell'India.

190° Buddismo e sua doppia apparizione—Ciò posto, la quistione della origine della filosofia indiana potrassi avere come risolta plausibilmente, ove si determini il tempo della dissidenza buddistica, la quale al certo segna l'epoca in cui l'antagonismo religioso dell'India toccò il suo apogeo. Ora intorno a siffatto tempo, il mentovato storico non si diparte dalla opinione più comune e più antica, che è pur quella di Bohlen e dell'accuratissimo Colebrooke: secondo la quale il buddismo avrebbe avuto origine nell'India verso la seconda metà del sesto secolo innanzi l'era volgare, pressochè al tempo stesso cioè in cui fiorivano nella nostra Italia le scuole di Crotona e di Elea. Già dalla fine dello scorso secolo il Jones, seguito indi da Schmidt, avea fatto rimontare l'apoteosi di Budda intorno a un millennio avanti di Cristo. Ma recentemente gli studii progrediti delle cose indiane, per opera dei Klaproth, dei Rémusat, dei Sykes, hanno condotto ad altro risultamento: quello cioè che il buddismo fu, se non anteriore, almeno contemporaneo ai Vedi; e ad ogni modo opposto fontalmente al bramanismo, come una religione razionale deve esserlo rispetto ad una religione tradizionale e fantastica. Imperocchè io vado appunto nella opinione, che di fronte al bramanismo il quale fondava i suoi dogmi sulla voluta rivelazione di Brama, e giungeva al politeismo; non dovette mancare chi, forte della sola ragione, si attenne ad una religione più schietta, più naturale, men lontana dal vero monoteismo. Indi la religione di Budda, voce sanscrita che vuol dire *intelligenza* o *ragione*, non deve consistere che in un culto razionale, affatto contrario alle crescenti superstizioni bramaniche. Da ciò il carattere filosofico e religioso insieme, riconosciuto da tutti nel buddismo: le sue dottrine piuttosto sparse in vari trattati, che raccolte come quelle dei Vedi: la differenza

delle caste negata: niuno escluso dal beneficio della religione (1): i riti ridotti alla semplicità delle offerte e delle libazioni, esclusi i sacrificii. Così il buddismo serbatosi sempre estraneo non pure ma ostile alla vedica collezione, lottò e si mantenne nell'India sino al 1000 avanti l'era nostra, verso il qual tempo venne disfatto dai bramani consociati all'antica dinastia nazionale contro i re stranieri. L'epoca del 550 è poi notevole nella storia indiana per lo riapparire del buddismo sull'alto Gange per opera di Gotama Sachiarnuni (2): nel qual tempo le diverse dottrine uscenti dal seno di esso, e relative all'origine e alla natura delle cose, mostrano la sua indole riposta ognora nel pensier libero, e il suo proposito che, simile a quello di ogni razionalismo negativo, è volto più alla oppugnazione di qualsisia religione tradizionale, che allo stabilimento di alcuna positiva dottrina religiosa.

Tuttavolta il buddismo durante la sua prima esistenza, dovette esser più consono alla idea monoteistica di una intelligenza suprema, che non quando apparve la seconda volta. In questa il sensismo e il materialismo costituiscono i suoi principali errori; dovechè nella sua antica origine la semplicità di Dio formò il suo primo pregio.

191° Importanza di esso per risolvere la quistione della origine della filosofia indiana—Dopo ciò noi siamo in grado di poter rispondere sufficientemente al quesito relativo all'epoca in cui la filosofia indiana ebbe origine. Certo se le lotte religiose si fossero prodotte nell'India nella loro pienezza, solo verso il bel mezzo del sesto secolo prima di nostra era, tutto farebbe presumere che, avanti di questo tempo, l'autorità e la tradizione tennero esclusivamente occupato ogni pensiero; per modo che i molteplici sistemi della filosofia indiana non avrebbero potuto mostrarsi, se non nel corso della seconda metà del millennio anteriore a Cristo. Ma se il buddismo rinculando di molti secoli va ad occupare un tempo anteriore al detto millennio, al cominciare del quale disparve; l'epoca delle differenze religiose viene anche a indietreggiare per modo, da lasciar di vantaggio altri cinque secoli ai mentovati sistemi di filosofia indiana, che così avrebbero potuto sorgere, formarsi e spaziare lungo l'intero corso dei mille anni anteriori a nostra era, cioè da Manu che fu il Numa dell'India, al secolo di quel

(1) I bramani escludevano dal loro culto la casta servile o dei sudri.

(2) E diverso da Gotama, fondatore della scuola Nija, di cui appresso.

Vicramaditia nella cui reggia ebbero onori la sapienza di Amarasina e la pieghevole musa di Calidasa, non molto avanti che Roma avesse offerto lo stesso esempio nella corte di Augusto. Ed io voglio concedere che la religione buddista, comechè razionale, non avesse natura nè organismo di scienza nè di filosofia. Voglio pur concedere che non fu la stessa oppugnata nè vinta con armi veramente filosofiche. Resta sempre necessità di convenire, che grande palestra di disputazioni dovette essere quella, in cui si combattettero fra loro due religioni aspiranti del pari ad originaria antichità, l'una a nome della ragione, l'altra coll'autorità dei libri sacri, ovvero della rivelazione bramanica. Ora poi quando intorno al 1000, fugato il buddismo, l'enunciata lotta cessò, e il bramanismo rimase padrone del campo; naturale e quasi inevitabile dovea riuscire per esso, a causa dell'abitudine presa di ragionare disputando sui Veda, non che per l'ozio concedutogli, e per la necessità di premunirsi contro il ritorno di altri attacchi; naturale e quasi inevitabile, dico, dovea essere per esso il formare un corpo di dottrina, anzi un sistema uniforme bensì ai Veda, ma tale da poter anche reggere e giustificarsi da sè, presentando sotto forma razionale un sunto della dottrina sparsa nei libri sacri, e coverta da simboli religiosi. Di qui l'origine della filosofia Mimansa o Vedanta, a cui tennero dietro altri sistemi più o meno dalla stessa difforni, quali sono le dottrine Sanchia e Joga, Niaja e Vesosica.

192° Dottrina Mimansa e filosofia Vedanta—Le due dottrine conosciute col titolo, l'una di prima, l'altra di seconda Mimansa (1), che particolarmente vien chiamata Vedanta, sono quelle che fra tutti i sistemi indiani si mantengono più fedeli ai Veda. Ambo hanno di comune ciò, che la forma scientifica comincia ad elevarsi sul capitale religioso; ma l'antica Mimansa, imprendendo a svolgere dai Veda la parte che comprende i precetti, si differenzia dalla Vedanta, come un tentativo di scienza pratica da un sistema di teoria metafisica. Lo scopo della prima Mimansa è in effetti quello di determinare quali siano i doveri degli uomini, massime in fatto di religione: ricerca filosofica, se si avesse saputo dedurre l'origine dei precetti morali da una legge eterna. Ma la dottrina Mimansa non sa uscire dai Veda, e solo fa scorgere

(1) Questo nome è maschile in sanscrito. Noi l'usiamo nel genere femminile, sottintendendo la voce dottrina, per uniformarci all'uso più ricevuto.

di riconoscere la superiorità di un sentimento morale, quando rifiuta di ammettere talune ingiunzioni che sono in evidente opposizione con esso, tuttochè si leggessero nel sacro testo: la qual cosa per altro non è bastevole di certo a mostrare alcun carattere filosofico nell'antica Mimāṃsā, come nè pur vale a mostrarlo ciò che si insegna dalla stessa intorno al rapporto fra un atto meritorio e le sue conseguenze future, o anche intorno alla virtù del sacrificio, che fra tutti gli atti meritorii è il più commentato dai Vēdi. Solo adunque nella dottrina in parola rimane a scorgere un principio di arte critica, o anche una logica pratica, volta a formular canoni, per lo più secondo i varii casi offerti e decisi, a fin di servire alla interpretazione dei precetti sacri e dei regolamenti civili. Comechè tale dottrina dovette imperò essere la prima a formarsi dopo l'antica disfatta buddistica mentovata di sopra, quando anche non fusse stata anteriore alla stessa, per la retta interpretazione dei precetti vedici; pure, atteso la deficienza di ogni carattere filosofico, non può nella stessa riporsi l'origine della primitiva filosofia indiana.

La quale più plausibilmente potriasi ripetere dal sistema Vedānta, che è il nome proprio della seconda Mimāṃsā, in cui si rinviene una teoria filosofica sulla natura, origine e destinazione delle cose e dell'anima, in guisa men lontana dai Vēdi, e tale da sembrare l'espressione scientifica delle idee religiose bramuniche. Pure io son di credere, nè in ciò parmi dir cosa o dubbia od arcana, che un sistema metafisico come il vedānta, ad onta del soccorso tradizionale che lo provocò, non avesse potuto così costituirsi ad un tratto. Dovettero prima nascere staccate quistioni sul principio produttore delle cose, sulle forze della natura, sul sorgere ed avvicinarsi dei fenomeni, sugli elementi, sulle anime particolari, sull'anima universale, e via prosegui; per potersi arrivare ad una forma di teoria in cui le dette quistioni fossero risolte in un modo analogo ed armonizzante fra loro. Ella è tale in effetti la condizione che accompagna l'esistenza delle cose progressive, e soprattutto il cammino graduato dei sistemi filosofici; da potersi facilmente ammettere che la dottrina vedānta sia stata anteriore e posteriore ad un tempo agli altri sistemi di filosofia indiana: posteriore cioè nel suo stato di organizzazione compiuta, anteriore nel suo stato di formazione primaria. Chi potria seguir la stessa nei passi pei quali è giunta dal primo all'ultimo di questi due stati? o chi può conoscere le vicende

che un tal sistema ha dovuto sostenere, a seconda che si è audato incontrando con altre opposte teoriche? Pur nulladimeno, senza sperdersi in congetture vane, puossi distinguere con bastevole sicurezza nella filosofia vedanta la parte accessoria ed aggiunta dalla principale, come anche la forma nuova dal contenuto antico. Valga il vero, la confutazione degli altri sistemi occupa un luogo importante nella filosofia vedanta, di che alcuni traggono argomento a pensare, che sia questa posteriore ai rimanenti sistemi filosofici dell'India. Ma ad onta che simil parte polemica fosse di grave momento nel sistema vedanta, per modo che questo possa risguardarsi quale un'apologetica della teologia dei Vedì, contro le scuole dissidenti od opposte; pure conviene sempre distinguere l'opera di detta polemica, la quale è negativa, dal sistema stesso che ha una dottrina tutta propria e positiva. Delle quali due parti ognun vede, come anteriore sia quella che contiene il sistema stesso, posteriore ed aggiunta secondo le occorrenze quell'altra che discute ed esclude i sistemi avversari. Imperocchè non aveasi uopo di tale confutazione per istabilire un sistema, quale il vedanta, che riconosce la sua prima fonte nei sacri libri; ma bensì alla difesa del sistema medesimo, elevato man mano all'altezza di dottrina filosofica, occorreva impedire che altre teoriche si stabilissero e il luogo di quella occupassero.

Nè meno chiara è l'altra distinzione, che in rapporto al sistema stesso si dee fare tra la forma nuova e il contenuto antico. La forma nuova, anzi ultima della Vedanta, è quella di un ontologismo secondo il quale Dio solo è reale, e nulla vi è all'infuori di lui. Egli è unico, infinito, immutabile, intelligentissimo, onnipotente, causa e sostanza, ovvero principio e materia di tutte le cose. Queste poi non sono che fenomeni, e, perchè tali, comechè varii e successivi, non alterano per nulla l'essenza dell'ente, ad onta che uscissero dal suo seno ed in esso rientrassero. In opposizione al materialismo che ammette la sola materia, e dell'idealismo puro che nega financo lo spirito, la filosofia vedanta professa che Dio è tutto, e niun'altra cosa è se non in lui e per lui. Così fatta è l'idea che in detta scuola trovasi spesso racchiusa sotto il velo delle seguenti immagini, atte a mostrare la varietà delle forme nella identità dell'essenza, non che l'uscir di quelle da questa, senza che tuttavia vi fosse distinzione tra causa efficiente e causa materiale. Come sulla superficie del mare si formano le onde, e su queste la spuma, e nella

spuma le bolle, per dileguarsi tutte il momento dopo nel mare; così dal seno di Brama escono le diverse forme delle cose finite per disperdersi in esso di nuovo. E non altrimenti che il ragnò forma il filo dalla sua sostanza e lo ritira in sè, e i vegetali escono dalla terra e vi ritornano, così Brama crea il mondo e lo distrugge, per poi crearlo e distruggerlo di nuovo. Un'altra immagine più filosofica, e meglio atta a rivelare il pensiero del panteismo vedanta, è quella presentata ab antico nella differenza tra la veglia e il sonno di Brama. « Allorchè questo Dio si desta (son parole del primo libro delle leggi di Mann), tostamente l'universo compie i suoi moti; ma quando ei si addormenta, immerso lo spirito in un profondo riposo, allora il mondo si scioglie » (1). Non che si volesse con ciò dir possibile il sonno per una intelligenza pura e infinita, ma l'analogia tratta dalla detta legge generale della vita, serve a dinotare solo l'idea della emanazione e del riassorbimento, ovvero emanazione e remanazione, *Mâyà* e *Nirvana* (2); ciò che vien significato eziandio nella filosofia di cui parliamo coll'emblema della testuggine, che a volta a volta si ritira sotto il suo duro invoglio (3). Queste immagini son varie, unico è però il senso racchiuso sotto di esse; quello cioè che Dio è, in quanto alla essenza, senza forma o figura, inaccessibile alla varietà dei fenomeni, semplice ed immutabile (*Purusha*); pari al cristallo che mostrasi di vario colore comechè fosse sempre lo stesso, ovvero simile allo spazio in cui le cose tutte sono e si mutano, senza che esso soffrisse alterazione veruna. La natura (*Prakriti*) nella filosofia vedanta è derivazione dello spirito supremo; onde nel detto sistema non vi ha dualità di principii.

(1) *Manava-Dharma-Sastra*, I, 52. La dottrina della infinità dei mondi trovasi professata poco dopo nel libro stesso. « C'est ainsi que, par un réveil et par un repos alternatifs, l'Être Immuable fait revivre ou mourir éternellement tout cet assemblage de créatures mobiles et immobiles » (*Lois de Manou*, Liv. I, § 57, par A. Loiseleur Deslongchamps). Dal tempo della veglia poi risulta il giorno di Brama, che equivale a 4,320,000,000 anni umani di 360 giorni. La notte ha una eguale durata. Unti formano ciò che chiamasi *Kalpa*. Trenta di questi *Kalpa* compongono un mese; dodici di tali mesi un anno di Brama.

(2) Da *nir-va-mi*, che importa *ex-spiro*, quasi *ex-spiratio*, *extinctio*.

(3) Quindi la differenza tra Brama (nome neutro) che dinota l'ente supremo ed eterno, da Brama (nome maschile) il qual significa Dio stesso in quanto si manifesta nel mondo. Questa differenza di genere che è nel sanscrito, ha dato origine alla distinzione che molti indianisti hanno posta fra Bram e Brama.

193° Continuazione — Conseguentemente tutte le cose di questo mondo vengono dalla filosofia di cui parliamo considerate come nulle in sè stesse, e come vere e reali solo in quanto partecipano alla realtà dell'ente uno. Per essa l'universo è l'emanazione di Dio, prodotto da un atto della sua volontà potentissima, senza che per altro si fosse ei proposto alcun disegno particolare. In questa emanazione la divinità scende per gradi nei varii piani della esistenza cosmica. L'etere è così uscito primo dal seno di essa: indi l'aria si è formata dall'etere, il fuoco dall'aria, l'acqua dal fuoco e la terra dall'acqua: cinque elementi dalla composizione dei quali son risultate tutte le cose, e che seguendo un ordine inverso si risolvono gli uni negli altri, e di nuovo rientrano in Brama. Questi atti di emanazione e di riassorbimento sono perenni, e danno luogo alla esistenza successiva di infiniti mondi.

L'idea della sostanziale identità delle cose, la quale predomina nella filosofia vedanta, si fa più manifesta in riguardo alla dottrina sulla natura delle anime. Le quali non sono emanazione nè trasformazione di Brama, ma Brama stesso, in quanto si mostra in diversi centri organici, quasi fuoco raggianti che chiuso in una torre apparisce moltiplice a chi sta di lontano, solo perchè in essa vi sono fori diversi. Così pure le anime particolari sono paragonate ad innumerevoli scintille che escono da una brace ardente e che in essa ritornano. Ma in effetti l'anima è mantenuta unica in tutti, lume della mente divina, e come tale infinita, intellettuale, immortale. La nascita e la morte si riportano semplicemente al congiungimento di essa con un involto corporeo; ma l'anima in sè non è nata e non muore. Durante il tempo della sua unione col corpo, ella soffre, e quasi circondata da tenebre soggiace alla virtù od al vizio: passiva se si considera isolatamente, ma attiva qual parte di quella forza che tutto penetra e investe. Alligata ad una forma leggiera, l'anima soffre diverse morti passando da un corpo in un altro, o di uomo o di animale o di pianta, secondo l'oprato da essa, fino a che non perviene ad affrancarsi dalla metempsicosi, coll'adempimento dei doveri religiosi che sono prescritti alle diverse caste dai Veda.

Frattanto il mezzo di agire secondo i doveri imposti, non è che imperfetto, e non conduce che ad una felicità limitata. È necessario innalzarsi alla scienza, anzi alla conoscenza di Brama, per godere di una liberazione intera e di una compiuta beatitudine. Simile all'estasi, la detta conoscenza solleva alla intuizione di Dio; simile allo stato di son-

no, essa toglie l'anima dalle agitazioni della vita. Non che detta intuizione fosse perfetta, stantechè come tale non può aversi che esaurito il corso della metempsicosi. Ma essa non pertanto si ha quando l'anima rinscrandosi in sè medesima, riconosce in sè l'essenza stessa di Brama, anzi si apprende identica con questo, ed in esso si profonda e sperde, quasi fiume che si getta nel mare. Da che una tale conoscenza si è avuta, le colpe commesse son cancellate, e le future non son più possibili. Ma poichè la conoscenza stessa non può essere perfetta in questa vita, perciò il savio può ottenere compiuta felicità solo dopo la morte.

194° Continuazione—Tali sono i principali punti del sistema vedanta, nel suo stato di maggiore perfezione scientifica, e per ciò che ha più stretta pertinenza colla storia della filosofia. Ma non per questo deesi credere, che un sistema sì fatto fosse stato organizzato in identica guisa sin dagli antichi tempi dei Veda. Trovasi bensì in questi il germe fecondo della filosofia vedanta, segnatamente nei passi ove è parola dell'ossero supremo, considerato tanto nella sua natura assoluta, che come anima universale. « Chi è colui (dimanda l'allievo al maestro spirituale in uno dei più sublimi Upanisadi del terzo dei Veda), Chi è colui per la potenza del quale il primo soffio di vita agisce in tutte le cose? Chi è colui per la cui potenza la visione e l'udito eseguono le loro funzioni? » E il maestro spirituale risponde: « Quegli che è l'udizione della udizione, l'intelligenza della intelligenza, la parola della parola, il soffio vitale del soffio vitale, la visione della visione: i savii essendo liberati dai legami terrestri, per la conoscenza di questo ente sommo, dopo aver lasciato questo mondo, diventano immortali » (1). In un altro degli Upanisadi dello stesso terzo dei Veda, sono introdotti sei sapienti che disputano sulla natura di Brama considerato come anima universale. Portatosi innanzi al re Asvapati, che avea rinomanza di saper molto su ciò, vengono interrogati da questi intorno a ciò che essi adoravano come anima. Ma rispondendosi, dall'uno adorarsi il cielo, dall'altro il sole, dal terzo l'aria, l'elemento etereo dal quarto, l'acqua dal quinto, e dall'ultimo la terra, il re si mostra mal soddisfatto di ciascuno di essi, poichè il cielo non è che il capo, il sole lo sguardo, l'aria il soffio, l'etere il tronco, l'acqua l'alimento, e la terra i piedi dell'ani-

(1) *Sama-Veda, Kêna-Upanisad, 1 e 2.*

ma universale. Quindi ei volse a tutti queste parole. « Voi considerate l'anima universale qual se fosse un essere individuale, e voi vi dividete gaudii distinti. Ma quei che adora come anima universale ciò che è conosciuto per le sue porzioni manifestate, e per ciò che rimane nella coscienza, trova di che gioire in tutti i mondi, in tutti gli esseri, in tutte le anime. La sua testa è splendida come quella di detta anima universale: la sua vista è variata del pari: il suo involto corporeo è similmente abbondante come il suo alimento: i suoi piedi sono la terra; il suo petto è l'altare; l'erba sacra è il suo crine; il suo cuore il fuoco della famiglia; il suo spirito la fiamma del tempio, e la sua bocca l'oblazione » (1). Ravvisandosi così ad ogni tratto nei libri sacri degli indiani il fondamento del sistema vedanta, non dee far meraviglia se l'origine di una tale filosofia venga attribuita allo stesso Viasa.

Ma ad onta del predominio dell'idea religiosa e dell'autorità del sacro testo, tal divario separa principalmente la vedanta dalla prima mimansa, che questa si attiene alla interpretazione tradizionale dei Vedi, nè sa uscire da una esposizione dottrinale di essi; laddove l'altra col mezzo del libero esame, lasciando salvo l'ossequio pei Vedi, si innalza ad una conoscenza superiore, qual'è la scienza di Dio e della natura delle cose (2). Dato così l'esempio di risolvere in maniera razionale i problemi relativi al mondo, a Dio e ai loro rapporti, dovette esser esso il segnale, perchè altri colla facilità della libera interpretazione risolveressero in altro modo i problemi istessi, non senza farsi scudo di un testo così vario, informe, prolisso, così atto a piegarsi a sensi diversi, e pieno di lacune, di dubbiezze, anzi di errori, quanto il testo dei Vedi. E le dette altre soluzioni dei mentovati problemi, diverse dall'emanatismo, dovettero essere quali al certo potevano solo essere, nel senso cioè o dualista o materialista principalmente. Manca ogni dato per stabilire il tempo dell'apparizione, non che l'ordine cronologico di questi altri sistemi; e se non fosse stato il monumento vedico, il solo pensier filosofico sarebbe andato nell'India dal materialismo al dualismo e da questo all'assolutismo. Ma poichè il monumento vedico fu, il cammino dovette esser contrario la ragione credendo progredire con distaccarsi da esso, mentre sempre più retrogradava abbassandosi sino al materia-

(1) *Sama-Veda Tchandôgya-Upanisad.*

(2) Tal'è la differenza fra la scienza inferiore e la scienza superiore ammessa dai seguaci della filosofia vedanta.

lismo, in cui l'infimo stato del pensier filosofico collima col massimo allontanamento dai libri dei Veda.

195° Filosofia Sanchia e Joga—L'impronta poi del dualismo è quella per cui viene contrassegnata principalmente la filosofia Sanchia (1). La quale, conforme all'intento di tutti i sistemi filosofici dell'India, si propone di studiare anch'essa il mezzo più idoneo per conseguire la felicità, con l'affrancamento dei mali della vita; e ripone un tal mezzo nella scienza, rispetto a cui i sacrificii e le altre pratiche religiose non sono che osservanze preparatorie. Distingue indi tre mezzi di conoscenza: la percezione, il ragionamento e la tradizione. Col primo si ha la conoscenza immediata di noi stessi e delle cose estrinseche. Col l'altro, cioè col ragionamento, si ottiene la conoscenza mediata, passando o dall'effetto alla causa, o da questa all'effetto, o dal simile al simile. Ma in deficienza di tali due mezzi, un'altra fonte di conoscenze vi ha, riposta o nella istruzione trasmessa e perpetuata colla parola, o nella rivelazione, la quale, secondo la dottrina Sanchia, consiste nella reminiscenza di una vita anteriore. Coll'uso di questi mezzi conoscitivi, e massime a forza di ben ragionare, si scorge, che ogni cosa la quale esiste o è produttiva senza esser prodotta, o è produttiva ma prodotta, o è prodotta ma non produttiva, o non è produttiva nè prodotta (2). Nella quale classificazione di esseri, supremi sono quelli racchiusi nella prima e nell'ultima categoria, come quelli che non sono effetto, nè in alcuna guisa dipendono da altra cosa; ma sono incondizionali e primarii. Tali due principii sono l'anima (*atma*) e la natura (*prakriti*), opposti per essenza, comechè ambedue increati ed eterni. La natura, nel sistema filosofico di cui parliamo, non è che la materia prima ed universale, e insieme la forza produttiva di tutte le cose contingenti. Non potendo essere conosciuta immediatamente, essa lo è per mezzo dei suoi effetti. Essa racchiude nello stato d'indistinzione tutte le qualità delle cose (senza di che non potrebbe produrle), non men che gli altri principii subordinati, e innanzi tutto il principio supremo della esistenza cosmica, ovvero il Grande, da cui gli altri principii emanano, e prende vita il mondo, che giusta le antiche espressioni di Manu,

(1) La voce sanscrita *Sankh'ias* importa numero, ma è appropriata al sistema di cui andiamo a parlare nel senso di calcolo o di ragionamento.

(2) Analoga classificazione fu fatta, molti secoli dopo, da Scoto Erigena (269).

stava pria di ciò immerso nella oscurità, impercettibile e sprovvisto di ogni attributo (1). Il Grande, ovvero la ragione che si rivela nel mondo, è il Dio dei seguaci della filosofia Sanchia; dal quale, ripeto, emergono gli altri principii parte produttivi, come gli svariati elementi sottili, impercettibili da noi, e parte improduttivi, come gli organi dei sensi e dell'azione. I tre stati poi quali poi la vita cosmica si spiega, sono rappresentati per la oscurità, per la mutabilità, per la bontà: i quali hanno ragione di origine, di svolgimento e di perfezione finale; e primeggiano l'uno negli esseri inferiori all'uomo, l'altro nell'uomo, l'ultimo nella ragione universale, che brilla nell'ordine dell'universo, ed è il Graude del sistema Sanchia, pari all'anima mondiale della scuola Stoica.

In opposizione alla natura materiale, la quale nou è prodotta ma è produttiva e feconda di effetti, le anime formano una categoria di esseri i quali non sono nè effetti nè cause, improdotte cioè come improduttive. Che le anime esistano vien dimostrato dai filosofi della scuola Sanchia per molte ragioni. Vi ha che ammirare, dunque deve esservi chi ammira: vi ha di che godere, dunque deve esservi chi gode: vi ha un'astrazione dai mali, dunque esiste un essere capace di separarsi dai dolori e dai mali della vita. Questo essere è l'anima. L'antitesi fra il corporeo e lo spirituale quai principii indipendenti ed eterni, domina nel detto sistema in comune con ogni altra teoria dualista. Ciò che avvi di particolare e di specioso in esso, sta in questo per primo, che l'intelligenza è spogliata di ogni forza, vera tavola rasa, inerte affatto e passiva; mentre tutta l'attività è lasciata dal lato del principio materiale, il quale, e converso, è energico ed efficace, ma perchè sfortunato di conoscenza ed inconsapevole della sua stessa virtù, opera ciecamente, a similitudine del latte che nel bambino produce lo sviluppo della vita organica senza saper quel che faccia. Così dunque deve l'anima unirsi al corpo per dare a questo una determinata direzione, come la dà il cavaliere al cavallo o il nocchiero alla nave. Per secondo poi vi ha pur nel dualismo in esame quest'altro di speciale, che l'imità è riconosciuta nel principio de' fenomeni materiali, dovechè la molteplicità delle anime vien dimostrata per il fatto della destinazione che non è la stessa per tutti, come pure dall'essere a ciascuno distribuito in

(1) Lib. I, § 5.

particolare la nascita, la morte e un organismo corporeo, e dall'essere anche in ciascuno diversi e le occupazioni e le passioni, e i piaceri e i dolori, al tempo stesso.

Dall'unione dei due prefati principii risulta il mondo, non così però che alcuna parte dei fenomeni di questo potesse ripetersi dell'anima. La quale scevrà di ogni attività e straniera a tutti i cangiamenti, non fa che ricevere in sè, quasi specchio, le immagini degli oggetti della natura. Ed è così che la scienza, facendo conoscere la indipendenza non pure, ma la indifferenza del principio spirituale rispetto al materiale, riesce il mezzo più idoneo per affrancare l'anima dai mali della vita, e da tutto ciò che si passa nel mondo; quantunque poi simile affrancamento non potesse esser compiuto, menochè dopo la morte. Il genio contemplativo degl'indiani non può trovarsi meglio scolpito che in un sistema, il quale come il Sanchia (precorrendo il monachismo) santifica il riposo, e concilia la scienza più perfetta colla inazione assoluta. Capila, personaggio mitico piuttosto che storico, vien reputato autore di filosofia così fatta: la quale è risguardata come semiortodossa dal Còlebrooke, poichè in mezzo alla dualità dei principii opposti, lascia alla ragion suprema del mondo tale un luogo, da non urtare, almeno palesamente, col testo dei Vedi e col rispetto che si professava per essi.

Un'altra scuola Sanchia si rannoda colla precedente, ed è quella di Pataudiali, con una dottrina chiamata particolarmente Joga (1), la quale, a traverso del misticismo che l'avvolge, si mostra diretta a completare il sistema di Capila, armonizzandolo il più che puossi coi Vedi. Così dunque la filosofia Joga insiste ad ogni tratto sulla realtà di un Dio (Isvara), infinito, senza principio e fine, supremo ordinatore del mondo. Molte incertezze accompagnano un tal sistema, per ciò che spetta segnatamente ai rapporti fra Dio, il mondo e le anime. Fra tutte le opinioni, la più probabile è che la scuola Joga avesse cercato ravvicinare la dottrina Sanchia ai Vedi, con attenuare la opposizione fra la natura e le anime, ricavando così quella che queste da un principio supremo, nel quale ogni cosa esisteva ab eterno, quasi in forma lateute. Quindi pei seguaci di simile scuola, non basta alla liberazione compiuta l'affrancamento delle anime dai legami terreni; ma si richiede quel ri-

(1) Questa voce sanscrita importa *meditazione profonda*.

posso che ottenesi solo nella perfetta unione con Brama, in cui l'anima deificata può chiamarsi veramente felice. La fede in detta unione è poi ritenuta quale un mezzo necessario a conseguirla nel mondo di là. Del resto una simile disciplina, più che a ricerche scientifiche, è intesa alle opere di pietà ed ai riti di religione.

196° Filosofia Niaja e Vesesica — E passo a far breve cenno di due altre teorie filosofiche, la Niaja che ha per autore Gotama, e la Vesesica inaugurata da Canada (1). Esse stanno fra loro come la logica alla metafisica, in guisa però che si scorge chiaro qualmente l'una abbia servito di preparazione all'altra, e questa sia dalla prima uscita e quasi per opera sua germinata. Non pertanto il legame delle materie m'induce a cominciar dalla seconda, mostrando in 'seguito come la stessa, quasi parte nel tutto, alla prima si congiunga ed innesti. Dico adunque che la filosofia Vesesica deve anch'essa prendere luogo fra le dottrine dualiste, accanto alla Sanchia; non così però che non avesse il suo peculiare carattere, o la sua propria fisionomia. La quale, chi ben la ravvisi, sta in una teoria atomistica contemperata col dogma dell'animazione universale. Imperocchè i seguaci di Canada mantengono, che le svariate specie di corpi siano un prodotto di parti omogenee, non potendo le eterogenee coesistere e formare alcuna cosa. Avvegna poi che non può esservi alcun composto il quale risulti di un numero di parti infinito (ipotesi secondo cui tutto ancora sarebbe infinito, e il massimo uguale al minimo); fu riconosciuta perciò l'esistenza degli elementi primi, indivisibili, tenuissimi, indiscernibili. E fu visto che non potendo questi produrre la differenza dei corpi, mediante un semplice ravvicinamento, debbonsi eziandio ravvisare in essi delle corrispettive svariate affinità. Ma egli è necessario altresì secondo la stessa scuola ammettere una forza superiore, ovvero un principio che sia la causa comune della unione degli atomi nei diversi corpi, e dei corpi nell'ordine universale del mondo.

Simile dottrina si collega con una teoria più vasta, la quale, ortodossa sino a certo segno, si appoggia sui Veda, in quanto assume per base di ogni studio l'enunciazione del soggetto da trattare, contrassegnato da un termine tolto dal sacro testo, e che stimasi perciò rivelato; passando dappoi alla definizione, e da ultimo alla investigazione.

(1) Dette due voci sanscrite significano l'una *razionalità*, l'altra *individualità*.

Ora poi i principali oggetti di ogni ricerca e di ogni pruova (*padarthas*), vengono da Canada ridotti ai sei che segnano, cioè la sostanza, la qualità, l'azione, il comune, il proprio, e in fine la relazione. A queste che si potriano chiamare categorie positive (*bhava*), alcuni commentatori avuti in molto conto dai filosofi indiani ne aggiungono una settima contraria e negativa (*abhava*), la quale è quella della privazione. Si vuole che Aristotile avendo avuto notizia di tale dottrina per mezzo di Callistene che seguì Alessandro nella spedizione Asiatica, ne ricavò il suo Trattato delle *Categorie* (88 e 230).

Quanto alle divisioni ulteriori, la categoria di sostanza abbraccia sotto di sè la terra, l'acqua, la luce, l'aria, l'etere, il tempo, il luogo, l'anima e la coscienza intellettuale (*manas*). Quella di qualità comprende il colore colle sue sette varietà primitive, il sapore, l'odore, l'impressione della temperatura, il numero (qualità comune a tutte le sostanze), la quantità, l'individualità, la congiunzione; la disgiunzione, la priorità, la posteriorità, la fluidità, la viscosità, il suono. A queste prime sedici qualità che appartengono alcune al corpo solo, altre al corpo e all'anima insieme, ne succedono altre otto che appartengono solo all'anima, cioè l'intelligenza, il piacere, il dolore, il desiderio, l'avversione, la volizione, la virtù, il vizio, e in fine la forza. L'azione è di cinque sorti, secondochè spinge in alto, in basso, in avanti, orizzontalmente, obliquamente. Il comune ha tre gradazioni che rispondono presso a poco ai termini di genere, di specie e d'individuo. Il proprio o la differenza non ha suddivisioni. La relazione è doppia, secondo il grado più o meno stretto del legame fra due o più cose. Questo sunto della dottrina di Canada, può bastare per avventura a dare una idea della sottigliezza di analisi, a cui era giunta la filosofia indiana nella scuola Vesesica.

E pure un'analisi così circostanziata degli elementi delle cose, certamente mirabile ad onta delle sue imperfezioni, non è che un ramo germogliato sull'albero della dottrina di Gotama, chiamata Nijā. La quale, comechè logica principalmente, ha pulladimeno una parte che include capitale ontologico, e può diventare seconda sorgente di metafisica. Conciossiachè i punti sui quali la filosofia Nijā si aggira a preferenza sono due: la prova, e gli oggetti da provare. La prova è di quattro specie: 1° la percezione; 2° l'induzione, la quale si suddivide in conseguente, come quando si va dall'effetto alla causa, in antecedente, come quando si scende dalla causa all'effetto, e in analogica, come quando

si passa dal simile al simile; 3° la comparazione, e 4° l'affermazione che riposa o sulla rivelazione o sulla tradizione.

Molti poi sono gli oggetti della prova. Il primo è l'anima, la quale è dimostrata diversa dal corpo a cagione delle sue proprietà speciali, quali sono la conoscenza, il desiderio e l'avversione, la voluttà, il piacere e il dolore. Che le anime individuali nella filosofia di Gotama siano molteplici, oltre all'esservi detto espressamente, risulta dall'ammettersi una coscienza speciale per ciascuna di esse. Ma l'anima suprema si distingue da ogni altra, per essere la sede di una scienza eterna, e per sovrastare a qualsisia passione. Il secondo degli oggetti da provare è il corpo; e non già un corpo qualunque, ma sì quello che è legato all'anima e in cui sono alloggiati gli organi, e si sperimentano i piaceri e i dolori. La prova della esistenza di questo corpo trovasi poi accennata nell'essere lo stesso necessario all'apprensione delle cose esterne, ed all'azione. Sottentra per terzo la prova della esistenza degli organi sensorii: argomento questo che tanto ha maggiore uopo di essere rafforzato, quantochè pei seguaci di Gotama, i detti organi non sono unicamente quelli dell'udito, del tatto, della vista, del sapore e dell'odore; ma anche, anzi vie più i cinque elementi che sono l'etere, l'aria, il fuoco, l'acqua e la terra (1). Vengono in quarto luogo gli oggetti dei sensi: titolo sotto il quale il Colebrooke, seguendo un recente commentario, colloca le sei categorie di Canada, delle quali abbiamo fatto già menzione. Offresi in quinto luogo la coscienza intellettuale (*manas*), considerata quale essere separato da Gotama, e da Canada figurata come un atomo che inservire quale organo delle sensazioni piacevoli o dolorose. I piaceri e dolori spingono all'azione, e questo forma il sesto oggetto di prova. Dalle azioni dipende la colpa, e da questa la metempsi-cosi, alla quale si rannoda la retribuzione e la pena: ulteriori oggetti di prova nella filosofia di cui parliamo. Viene in ultimo luogo l'affrancamento dal male, a cui si perviene con elevarsi alla conoscenza pura dell'anima, considerandola come straniera a quanto accade attorno di essa. Tal è l'ultimo e più alto oggetto della prova, colla conoscenza del

(1) Nel commentario di Manu (Lib. I, § 20) si legge: « L'etere non ha che una qualità, il suono; l'aria ne ha due, il suono e la tangibilità; il fuoco ne ha tre, il suono, la tangibilità e il colore; l'acqua ne ha quattro, il suono, la tangibilità, il colore e il sapore; la terra ne ha cinque, vale a dire le quattro enunciate, ed oltre ad esse l'odore ».

quale si ottiene eziandio il fine supremo della scienza, riposto nella perfetta quiete dell'anima.

Oltre ai detti due punti della prova e dell'oggetto da provare, intorno ai quali la filosofia di Gotama più di tutto si aggira, altri ve ne ha che per la loro minore importanza basterà di accennare appena. Essi sono il dubbio, il motivo o ciò che chiama all'azione, l'esempio, la verità dimostrata, l'argomento regolare o il sillogismo perfetto (1), la riduzione all'assurdo, la certezza che si acquista in virtù della prova, la questione, la discussione, l'obbiezione, e quattro specie di sofismi, cioè l'asserzione fallace, che è il *non causa pro causa* della scuola, la cattiva costruzione, che corrisponde alla equivocazione ed all'anfibologia dei grammatici, la risposta futile o la replica che si confuta da sè stessa, e di cui vengono enumerate ventiquattro sorte, e finalmente la ragione della confutazione, di cui vengono noverate ventidue specie.

197° Conggettura circa l'ordine dell'apparizione dei cennati sistemi filosofici—Noi abbiamo in questa sommaria esposizione cercato di far risaltare i principali caratteri dei sistemi filosofici dell'India, considerandoli, ad eccezione della prima Mimansa, come originati dal principio del libero esame dei Veda. Il quale libero esame usato in diversa misura produsse prima l'emanatismo della scuola Vedanta, avuta in conto della più ortodossa tra le sette filosofiche indiane, poi il dualismo delle scuole Sanchia e Vesesica, risguardate come meno ortodosse. Ma la filosofia la quale non sarebbe cominciata nell'India senza il libero esame, non poteva arrestarsi ad esso: perocchè tutte le cose si affaticano a pervenire e adagiarsi nello stato che è più uniforme alla loro natura. Tale poi per la filosofia è il pensier libero, di cui troviamo nell'India il primo esempio verso la metà del sesto secolo avanti Cristo, nella restaurazione buddistica. Comechè restassero ignote le cause esterne, per le quali il buddismo fu nuovamente introdotto nel-

(1) Ciò che avvi di speciale da osservare intorno a questo punto della filosofia Nija, consiste nel reputarsi da questa, che il sillogismo perfetto debba risultare di cinque membri, cioè la proposizione particolare, la ragione, la proposizione generale coll'esempio aggiunto, l'applicazione e la conclusione. Verbigrazia: 1° Questo monte arde, 2° perchè fumica: 3° ciò che fumica arde, come il focolare della cucina; 4° questo monte fumica; 5° dunque arde. Ma è evidente che in questa serie di proposizioni, le tre ultime son quelle che esprimono completamente un sillogismo, mentre le due prime non fanno che presentarlo più racconcato. Ciò per tacere della superfluità dell'esempio.

l'India verso il detto tempo, dovette simile avvenimento essere favorito anzi sollecitato dal libero esame generalizzato, e dalle divisioni e discettazioni delle sette bramane. Il buddismo risorto non diverso, quanto all' indole sua, da quello che cadde, per legge di antiperistasi dovea reagire contro il bramanesimo sotto qualunque forma si offrisse. Impotente ad elevarsi all' altezza del monoteismo naturale, molto più inabile a raggiunger l' idea di un Dio creatore dell' universo dal nulla; il buddismo dovette ricorrere alle ipotesi che sole avanzavano, e che più erano in contraddizione colle dottrine fondamentali delle scuole ortodosse e semiortodosse. Escluso l' assolutismo, escluso il dualismo, o doveasi dire che esiste solo la materia, o doveasi negare anche questa. A tali estreme ipotesi fu costretto di appigliarsi il buddismo rinato; per cui noi lo troviamo diviso principalmente in due sette. L' una dovette contare un numero assai ristretto di seguaci, e sostenne il nullismo (l' assoluto eguale a zero), sotto la forma di vuoto universale; l' altra più diffusa professò il sensismo ed il materialismo, insegnando che il pensiero è il prodotto dell' organismo corporeo, e che il mondo è formato dal concorso degli atomi, senza opera di alcuna causa superiore. È vano il dire come simili dottrine fossero state risguardate nell' India per ereticali, non altrimenti che quelle dei seguaci di Diina e dei Tarvachi, i quali professavano anch' essi il sensismo perfetto e il materialismo. Pur tuttavolta queste sette buddistiche lasciando salva la differenza tra la virtù ed il vizio, ad onta della contraddizione in cui cadevano, si sforzavano di elevare su tali basi un simulacro di religione, la cui fondamentale dottrina è, che un uomo il quale vince con una santa condotta le prove della vita, e serba immune il suo simile dalla depravazione del secolo, e si rende il benefattore e il liberatore del genere umano, quell' uomo diventa un Budda, degno di riscuotere dall' universale onori divini, e di occupare un posto nel panteon della umanità.

In mancanza di dati storici, non è poco probabile la congettura, che se il pensiero dell' uomo fece ricorso a tali ipotesi estreme verso la metà del millennio prima di Cristo, le altre ipotesi intermedie sostenute dalle scuole indiane ortodosse e semiortodosse; erano già state, se non esaurite, nè men trascurate. La qual cosa porterebbe a concludere, che le scuole indiane, cominciando dalla vedanta, avessero avuto origine a un di presso nel corso dei primi cinque secoli del cennato

millennio, e segnatamente dallo scomparire del buddismo sull'alto Indo, al riapparire dello stesso sull'alto Gange, per opera di Gotama Sacciamuni che fiorì ai tempi in cui la monarchia persiana venne fondata per opera di Ciro. Ma se tale congettura riguarda unicamente l'origine dei mentovati sistemi, è quasi inutile il soggiungere come il loro svolgimento, non che le divisioni surte in ciascuno di essi, e le lotte sostenute cogli altri, sono cose le quali hanno dovuto succedere anche nel corso successivo dello stesso millennio, infino a che nel cominciare dell'era volgare la filosofia indiana si incontrò colla greca sul campo delle scuole alessandrine.

Articolo II.

Filosofia occidentale antica fino a Socrate.

198° Carattere ed origine comune delle tre primitive scuole di filosofia in Occidente.— A fronte dell'India, dove la filosofia primamente allignò, e donde irruppe per poco nella Cina intorno al sesto secolo, e si diffuse nella Persia verso il terzo avanti l'era volgare; parmi di potere convenientemente raccogliere sotto la comune denominazione di filosofia Occidentale antica, le dottrine professate da quelle scuole, che col divario di pochi anni vennero fondate, durante lo stesso sesto secolo prima di Cristo, nella estremità più occidentale dell'Asia minore e nella Italia; voglio dire la scuola di Mileto fra gl'Jonii, quella di Crotona tra Bruzii, e l'altra di Elea tra Lucani. Dalle quali io comincio senz'altro; non perchè in Occidente non vi fosse stato, prima di detta epoca, un sapere tradizionale e religioso, o fossero mancati sistemi cosmoteologici; ma sì perchè le tradizioni erano divenute guaste oltre misura, quasi corruzioni di corruzioni, ed errori di errori. Onde crescendo i miti a seconda che scemava la verità, le teogonie e le cosmogonie divennero opera piuttosto di immaginazione che di altro; a segno che è poi riuscito arduo anche ai più acuti il ritrovare il senso o la parte di vero, che potea per avventura essere superstita in mezzo alle moltiplicate incongruenze delle forme simboliche. Quindi gl'inni e i poemi nell'antichità occidentale tennero il luogo dei codici sacri propriamente detti; sì che quando il saper filosofico fu nel caso di insorgere contro le esorbitanze delle tradizioni corrotte; senza passare pei due anteriori

stadii dell'esegesi e del libero esame, dovette sin dal principio affidarsi alle ali del pensier libero: carattere con cui la filosofia nacque nell'Occidente, e che non si oscurò se non quando, sotto diverso pretesto, si cercò di infeudarla di nuovo alla teocrazia.

Tra le ragguardevoli città dell'Asia minore, sporgenti sull'Egeo, vi erano Mileto, Samo e Colofone, alla distanzà di non molti stadii fra di esse. Furono queste città le principali sedi di quella colonia Jonica, la quale diede il suo nome al circostante paese, e l'illustrò con produrre moltissimi uomini insigni, fra quali lo storico Erodoto. Nel veder quivi un popolo culto, fervido di mente, d'indole infaticabile, ed animato da spirito di democrazia; la storia filosofica si mette quasi in sull'aspettativa di veder dall'Jonìa spuntar l'esempio di quell'autonomia del pensiero, che dovea innalzare la Grecia al posto più distinto della civiltà antica. Dalle tre dette città, in una stessa regione e intorno alla stesso tempo, uscirono di fatti Talete, Pitagora e Senofane, per diffondere la filosofia in Occidente a nome del pensier libero (1).

199° Indole speciale della scuola Jonica fondata da Talete, e dottrina di questi sui principii delle cose—Apollodoro, secondo quel che riporta Laerzio, stabilisce l'epoca della nascita di Talete nell'anno primo della trentesimaquinta Olimpiade, seicentoquaranta anni cioè avanti l'era volgare. Convengo che non puossi aver sempre piena fiducia in talune particolarità che concernono un'epoca tanto remota, massime perchè le stesse, mancando i documenti storici, traggono origine per lo più da sole tradizioni. Ma ad ogni modo può questo ritenersi di certo, che Talete fioriva al cominciar del sesto secolo avanti l'era cristiana, quando la sua patria era libera ancora dal giogo dei Lidii e dei Persiani; e che, ad onta si fosse recato in varie parti, e segnatamente in Creta e in Egitto, spintovi dal desiderio di apprendere, pure stanziò principalmente in Mileto ove insegnò ed ebbe seguaci, per modo da essere considerato come fondatore di quella scuola che venne particolarmente nominata Jonica.

Si volse questa allo studio dell'universo considerato sotto l'aspetto fisico. Scovrire il modo in cui si producono i fenomeni del mondo visibile, desumere indi la spiegazione della origine dello stesso; tali furono i principali problemi intorno ai quali si aggirò la filosofia di Ta-

(1) Riferiremo da qui a poco l'opinione che fa nativo Pitagora di Samo di Calabria (203).

lete e quella dei suoi successori. Quindi la metafisica fu sin dal principio negata da simile scuola perchè subordinata alla fisica, anzi in questa trasfusa; la quistione della origine della natura sottoposta a quella dei naturali prodotti; l'esperienza sola adoprata quasi mezzo idoneo per risolvere così l'una che l'altra.

Ora poi l'esperienza insegnò a Talete, che umido è l'alimento di tutte le cose; che tutto ciò che nasce esiste primamente nello stato di fluidità; e che in questo stato si operano le combinazioni maggiori e le produzioni della natura. Dall'acqua i vegetali, dalla fermentazione di questi il calorico della vita animale, dalla risoluzione dei vegetali e degli animali la terra. Di qui la dottrina di Talete, che l'acqua è il principio di tutte le cose, ovvero quella da cui tutto ha avuto origine, secondo il modo in cui l'intende lo stesso Aristotile (1). In seguito di ciò dovette Talete ripetere anche dall'acqua la formazione del mondo, quasi la vita cosmica si fosse svolta da quell'umido elemento; per cui anche gli antichi celebrarono l'Oceano e Teti come progenitori di tutte le cose, e tennero come sacra l'acqua. Ancora si rammenta di lui, avere stimato l'anima essere alcuna cosa atta a produrre moto; conciossiachè diceva, la calamita avere anima perchè muove il ferro. Così affermato nella idea solenne della vita del mondo, tutto apparve ai suoi sguardi animato, e pieno di genii e di divinità: ciò che potette indurre Cicerone a scrivere, che per Talete l'acqua è il principio delle cose, e Dio quella mente che tutto forma dall'acqua (2).

200° Anassimandro e sua dottrina—Concittadino e discepolo di Talete fu Anassimandro, nato secondo lo stesso Apollodoro, nel secondo anno della quarantaduesima Olimpiade, 611 avanti l'era volgare. Oltre all'aver colonizzato Apollonia, si rese egli celebre per l'uso che introdusse del quadrante solare, per le ricerche instituite sulla grandezza e distanza dei corpi celesti, e per aver disegnato il primo una carta di geografia. Fatto così segno di studio l'aspetto fisico dell'universo, trattò con pensier libero i quesiti proposti già da Talete: intorno ai quali gli antichi convengono, avere Anassimandro insegnato, che il mondo visibile e i fenomeni che in esso si osservano, traggono l'origine dall'infinito. Non si è di accordo però nel determinare che cosa avesse egli

(1) *Metaph.* Lib. I, cap. III.

(2) *De Nat. Deor.* Lib. I, cap. X.

inteso di significare con ciò; tanto più che non puossi supporre che avesse voluto per infinito denotar l'assoluto, quando la detta voce solo molto tempo dopo si è adoprata in una simile accettazione, la quale del resto riusciva affatto aliena da una serie di ricerche limitate esclusivamente all'ordine delle cose sensibili, siccome erano quelle di Anassimandro. Parmi dunque che questi avesse inteso di dire, che le singole cose non nascono già da un solo elemento, quale secondo Talete era l'acqua, ma si dai loro diversi principii, che quasi germi le contengono e le producono (1). Avvegna poi che furono da lui reputate infinite le cose le quali in natura incessantemente sorgono e si dileguano, anche i loro principii dovettero essere giudicati infiniti; poichè infinito vuol dire cosa di cui non si conoscono i confini. Innalzandosi dopo ciò ad una complessiva veduta dell'universo, sostenne egli eziandio, che innumerevoli mondi esistono nello spazio e si succedono nella durazione, quando disciogliendosi e quando riproducendosi, dopo di aver ciascuno durato per la età sua. Disse poi nulla aver che fare in ordine a tali cose la mente divina.

201° Dottrina di Anassimene — Noi non sappiamo altri che avesse raccolto e coltivato il patrimonio del sapere di Talete e di Anassimandro, pria di Anassimene. Il quale nacque anche in Mileto parecchi anni dopo la morte dei suoi due predecessori, cioè a dire nella sessantesimaterza Olimpiade (528-524 av. C.), quando la cinquantottesima (548-544) non fu vista compiersi da Talete, e fu di poco sorpassata da Anassimandro. Vuolsi che avesse scoperto, per mezzo dello gnomone, l'obblività della eclittica. Quanto a ciò che riguarda poi il principio delle cose, intese egli di perfezionare la dottrina di Talete, non senza giovarsi anche di quella di Anassimandro. Conciossiachè prese da questo l'infinità, reputata necessaria a spiegar l'origine delle immense cose e degli innumerevoli mondi; e proseguendo le osservazioni del primo, spiegò l'origine del calorico dalla dilatazione dell'aria, e per opposito, dalla condensazione di questa i vapori e le nubi, come dalle nubi l'acqua e dall'acqua la terra. Di qui la sua dottrina, che il principio di ogni cosa è l'aere infinito, come quello da cui tutto sorge e in cui tutto ritorna. Per lui quindi l'anima nostra non è che un soffio di tale aere, e sua produzione sono i medesimi Dei.

(1) V. A. Agostino, *De Civ. Dei*, Lib. VIII, cap. II.

• 202* La scuola Jonica progredisce per opera di Diogene di Apollonia, di Eraclito e di Anassagora; finisce con Archelao—Successore di Anassimene e poi maestro di Archelao, ed amico di Pericle e di Euripide, fu Anassagora da Clazomene, anche città dell'Jonìa, nato nella settantesima Olimpiade (500-496) da ricca ed antica prosapia. Contemporaneo suo fu Diogene da Apollonia nell'isola di Creta; ed ambo vennero di varii anni preceduti da Eraclito soprannomato il tenebreso, nativo di Efeso, altra città jonica notissima per il tempio consacrato a Diana (1). Le costoro dottrine segnano un progresso nella scuola di Talete, poichè riconoscono l'opera della intelligenza nella formazione del mondo. Accostandosi più ad Anassimene, Diogene mantenne unico essere il principio delle cose, le quali non potriano altrimenti trasformarsi le une nelle altre, nè insieme costituire un sol tutto: detto principio essere l'aria; come quella che predomina in tutti i fenomeni della natura, ed assume i caratteri i più svariati: in essa doversi riconoscere l'anima di ogni cosa, essendo sottilissima, dotata di natural moto, ed essenziale alla vita: andar poi la stessa fornita di ragione, imperocchè sarebbe impossibile che senza ragione le cose fossero sì bene distribuite, ed avessero un ordine ed una misura, come si vede nell'inverno e nella state, nella notte e nel giorno, nella pioggia, nel vento e nel sereno: tutto quindi essere animato nel mondo, e la natura stessa consistere in una metamorfosi continua dell'aria vivificatrice e razionale: derivare dalla dilatazione e dalla condensazione di essa la differenza delle qualità sensibili delle cose, e gli altri elementi dai quali si compongono i rimanenti esseri particolari.

Seguendo lo spirito di ricerche della scuola jonica, anche Eraclito si volse ad investigare il principio produttivo di tutte le cose; ma a differenza degli altri dei quali abbiamo parlato, ei ripose questo principio nel fuoco, come quello che è attivissimo e mobilissimo, e avvivandosi o estinguendosi a gradi, si trasforma in diversi modi e genera gli svariati fenomeni. Detto fuoco, non sensibile come la fiamma, ma puro ed etereo, è per il pensatore di Efeso l'anima universale, l'intelligenza stessa che presiede allo sviluppo del mondo, e di cui le anime umane sono altrettante faville. Nella sua forza vitale trovasi ciò che vi ha di

(1) Diogene Laerzio pone nella sessantanovesima Olimpiade (504-500) il tempo in cui fioriva Eraclito.

più stabile, poichè essa eternamente dura, nell'atto che l'esistenza di tutte le altre cose è passeggera, al pari che l'acqua di un fiume che si avvicina e si allontana, sì che le sponde non ponno essere bagnate da essa più di una volta. Di qui il disprezzo delle cose umane e della vita stessa, la quale per Eraclito non è che vana apparenza, ovvero un fenomeno simile agli altri mille che ora appariscono ed or si dileguano. La sola conoscenza non illusoria e la vera felicità consistono nell'elevarsi sino alla vita della ragione, che è anche la vita universale del mondo. Fu la novità di queste idee, quella che soprattutto dovette contribuire a procacciare ad Eraclito il nome di oscuro.

Così dunque nella scuola jonica cominciò a vedersi l'uopo della intelligenza nella formazione del mondo. Ma ei si dovea inoltre separare questa intelligenza dal principio materiale, e tale fu il compito di Anassagora. Per lui tutto già era pria che l'universo avesse esistito, poichè nella contraria ipotesi le cose sarebbero state prodotte dal nulla; lo che è contraddetto dal principio, che dal nulla, nulla si fa. Quindi l'uopo di ammettere gli elementi primi ed eterni, infiniti nel numero e infinitamente piccoli, in cui si contenevano tutte le qualità delle cose, quasi semenze delle stesse, e figure compendiose del mondo, chiamate *omeomerie*; e ciò secondo l'altro pronunciato, che ogni cosa è in ogni cosa (1). Ma questi elementi esistevano primamente nello stato di disordine e di confusione. Era mestieri perciò che al di fuori di una tale informe materia, una cagione primaria ed universale avesse alla stessa impresso un movimento, e dato una forma ed un ordine. Tale è poi la suprema mente architettrice dell'universo, dotata di una conoscenza che oltre al pre-

(1) Veggasi come Plutarco esprime questa dottrina. « Anassagora da Clazomene stimò i principii delle cose essere delle particelle fra loro simili, che possiamo chiamare similarità. Imperocchè a lui appariva del tutto inesplicabile il modo in cui da ciò che non è mai stato, potesse sorgere alcuna cosa o potesse cadere nel nulla. Così noi trangugiamo semplice ed uniforme cibo, come le vivande di frumento, e beviamo acqua. Ma di queste sostanze si nutre il capello, la vena, l'arteria, i nervi, le ossa, non che le altre parti. Le quali cose essendo così, dobbiamo confessare che in quel cibo si trova ciò che è in tutto e ciò per cui tutto cresce; e che lo stesso alimento fornisce la sostanza del sangue, dei nervi, delle ossa, e di quante altre parti possiamo mai pensare. Da che quindi nell'alimento vi sono sostanze simili a tutto ciò che è prodotto, perciò diede loro il nome di *omeomerie* o di similarità, riponendo in esse i principii costitutivi delle cose » (*De Plat. Philos. Lib. I, Cap. III*).

sente e al passato abbraccia anche il futuro, e di una forza capace di dar moto a tutte le cose. Ammise anche le anime particolari come principii motori nei singoli sistemi di omeomerie, riconoscendole negli uomini non solo e negli animali, ma nelle piante eziandio. Salvo che negli uomini, atteso forse l'organizzazione migliore, le anime pervengono alla virtù di conoscere, varia secondo i varii individui: lo che mena a conchiudere, che giusta la dottrina in parola, gli uomini hanno l'anima e la mente, dovechè gli esseri inferiori hanno l'anima sola, e la causa ordinatrice delle cose ha solo la mente (1).

Anassagora si trasferì in Atene fiorente allora per lo splendore delle arti, e vi ebbe a discepolo Archelao (2). Par che questi avesse ritenuta la dottrina del suo maestro circa le omeomerie, e la materia passiva; ma quanto all'altra parte che concerne il principio attivo se ne discostò, rimettendo in campo l'ipotesi del principio aereo di Anassimene, e della origine che ricevono da esso il fuoco e l'acqua, l'uno per dilatazione, l'altra per condensamento. Con lui si compie la serie di coloro che compongono la scuola jonica, da Talete sino al tempo in cui l'universale attenzione si portò nella Grecia verso di Socrate.

203° Scuola filosofica in Crotona. Chi fu Pitagora. — Detto della scuola jonica, dobbiamo far parola delle due italiane, la Pitagorica cioè e la Eleatica; quella stabilita in Crotona ma intitolata dal suo autore, questa fondata da Senofane ma nominata dal luogo dove fiorì.

Non vi ha uomo dell' antichità intorno a cui si siano raccontate più maraviglie, o che sia stato esaltato tanto, quanto Pitagora figliuolo di Mnesarco. Ma come la maggior parte delle cose dette di lui hanno avuto origine da autori molto posteriori, e portano anche in buon numero la divisa della favola, si debbono così altre porre in dubbio, altre del tutto rigettare: tanto maggiormente perchè nei primi secoli dell' era volgare, non mancarono fra scrittori pagani di quelli che intesero di controporre Pitagora al fondatore del cristianesimo. Certo però fu egli un uomo straordinario, che nato a segnare un' epoca nella storia, apparve nell' Italia meridionale per riassumere e trarre al più alto grado

(1) Questo parmi il miglior modo di chiarire l'oscurità che Aristotile stesso trovava nella dottrina di Anassagora, quando alcune volte distingueva la mente dall'anima, ed altre volte insieme le confondeva (*De Anima*, Lib. I, Cap. III).

(2) Diogene Laerzio lo dice nativo di Mileto. Forse la sua lunga dimora in Atene, fu cagione per cui Simplicio e molti altri lo credettero Ateniese.

l'antica civiltà nostra, illustrando del suo nome e di quello dei suoi seguaci un secolo, che dalla notte dei tempi tramanda ancora raggi di luce vivissima: secolo immortale, che ad onta di sue scarse memorie, simili a miseraude ma maestose ruine, fa noto abbastanza come non possa trovar riscontro, se non in menti pari a quelle dell'Alighieri, del Galilei e del Vico.

Intorno alla vita di Pitagora questo si può dire con maggiore certezza: che nacque in Samo (1), intorno alla quarantanovesima Olimpiade, e probabilmente nel primo anno di essa, 584 avanti l'era cristiana: che fu discepolo di Ferecide da Siro, il quale dicesi avesse il primo fra greci scritto in prosa, e professato l'opinione della trasmigrazione delle anime: che portossi in Egitto e forse anche a Babilonia per erudirsi: che fissò poi la sua sede fra Crotoniati: che in seguito di una civile discordia fu costretto a ritirarsi in Metaponto fra Tarentini, dove a Cicerone additavasi ancora il luogo in cui avea finito di vivere (2).

Chi volesse darsi conto delle doti che concorsero a formare un tanto uomo, dovrei farsi presenti le note che contrassegnano il carattere Jonico ed il Pelasgico: i due tipi i più pronunziati forse della famiglia giapetica e della semitica. Conciossiachè a produrre la grandezza di Pitagora concorse non pur la sua mente alta, vastissima, quanto il raro temperamento dei due mentovati elementi; come quello che all'indole operativa, investigatrice, libera, sociale, immaginosa dei popoli Jonii, contrapponeva l'austera e mesta severità dei figli della dispersione (3), l'affinità coi quali corrobora il pensar di quelli che lo dicono anche rampollo o discendente pelasgico. Ei poneva primo il nome alla filosofia (4), ed offeriva il modello più ardito di metafisica; ma la verità era insieme una religione per lui, ond'ei la santificava col velo del mistero e ne escludeva i profani. Insegnava, narrasi, di dietro una cortina: fra candidati eleggeva i proseliti: da questi il silenzio di parecchi anni

(1) Plutarco nel *Convito* lo fa nativo di Locri, ora Gerace. San Tommaso nel *Coment.* al 1° Libro della *Metaf.* di Aristotile, lo dice di Samo di Calabria, ora *Preacore*, posto a sei miglia da Locri (V. Barrio, *De antiquit. et situ Calabriae*, p. 283, e Baudrand, *Geographia*, alla voce *Samos*).

(2) *De Fin.* Lib. V, Cap. 2.

(3) *Phaëg.*, onde il nome di Phaeasgi o Pelasgi, nelle lingue semitiche vale appunto dispersione.

(4) Cic. *Tuscul.* V, 3.

esigeva: arricchiva le sue dottrine col simbolismo delle immagini: fondava un istituto pratico e contemplativo, civile e religioso, scientifico e ginnastico a un tempo. Oltre alla dottrina pubblica ovvero *essoterica*, un'altra ne professava riposta e misteriosa, o *acroamatica*, e su questa esigeva il segreto. *L'ipse dixit* dei suoi discepoli mostra poi di quanto si fosse vantaggiata la preponderanza dei suoi dettati col prestigio dell'autorità.

204° Pitagorici antichi — L'essere poi stato Pitagora non pure accolto nella Magna Grecia (quando pur non si volesse ritenere che vi avesse avuto i natali), ma anche inteso, anzi esaltato e seguito, è un fatto che non può essere spiegato senza riconoscere nelle antiche colonie d'Italia quella civiltà aristocratica che aveva appunto dell'ionico e del pelasgico: caratteri che lasciarono maggiore impronta nelle parti meridionali della penisola, come quelle che avevano offerto le prime sedi alle immigrazioni marittime venute dall'Asia minore e dall'Egitto (1). Però la storia conserva una lista di pitagorici antichi, tutti nomi solenni, fra quali si contano un Alcmeone, un Filolao ed un Eurita da Crotona; un Timeo da Locri Epizefiria ed un Ocello Lucano, un Archita, un Clinia ed un Liside Tarentini, oltre ad Aristeo, Teleugi e Mnesarco, l'uno nipote, gli altri due figli di Pitagora stesso, anche Crotoniati. Ai quali se si aggiungono Ecfanto di Siracusa, Ippone di Reggio, Ippaso di Metaponto, Epicarmo di Coo ed Eudosso di Gnido, si ha la serie di quei filosofi che formarono la scuola pitagorica sino ai tempi socratici; comechè varii di essi si fossero a preferenza addetti allo studio delle cose fisiche.

I soli monumenti superstiti di tanti ingegni sono pochi frammenti di Filolao e di Archita, non potendosi ritenere per autentiche le opere che si attribuiscono a Timeo e ad Ocello (2). Torna quindi impossibile il pur tentare di scendere nelle varietà delle opinioni che potertero aver luogo in detta scuola, le quali dovettero per altro risguardare più le parti accessorie che le principali del sistema di Pitagora: sistema

(1) Io penso che dal predominio della classe dei Magnati nella detta parte d'Italia, dovette agli abitanti derivare il titolo di Magna-Greci, ed alla regione quello di Magna Grecia.

(2) Tra frammenti di Archita avviene anche di molti i quali sono riconosciuti come apocrifi dalla critica, non altrimenti che quelli attribuiti ad Eurifamo, a Brontino ed a Pitagora stesso.

che per la sua grande e complessiva unità ben poteva essere perfezionato ed ampliato, ma a condizione di doversi lasciare intatte le sue parti sostanziali, alterate le quali sarebbe esso stesso rimasto distrutto. Seguendo pertanto i sicuri iudicii sui quali sono più di accordo gli scrittori antichi, cerchiamo di ricomporre in breve e alla meglio le dottrine pitagoriche, con imitare quei naturalisti che su pochi e sperperati avanzi ricostruiscono il tipo d'individui e di specie perdute.

205° Indole speciale della filosofia di Pitagora, e carattere metafisico della sua teoria dei numeri — Noi abbiamo visto i filosofi della scuola jonica partire dalla ricerca della origine degli speciali fenomeni, ed indi giungere alla varia soluzione del problema della origine dell'universo. Inverti quest'ordine, avrai il processo della filosofia di Pitagora. Il quale si accorse della impossibilità di risolvere la quistione dei principii delle cose per via di esperienza: essendo che questa devesi arrestare a ciò che è osservabile, che è quanto dire composto e materiale; laddove i detti principii non ponno essere nè materiali, nè composti, e però nè meno osservabili: verità che venne comprovata da che, se i principii delle cose risultassero anch'essi di altri elementi, sarebbero prodotti e non principii, composti cioè e non componenti. I principii delle cose adunque o non esistono, o se esistono sono semplici nel rigore del termine, e come tali oscuri al senso, ed appartenenti al solo dominio della intelligenza (1). La quale appunto con una evidenza tutta propria, per quanto straniera alla esperienza, conosce che il corporeo non può risultare se non dall'incorporeo, nè il composto se non dal semplice; quando non vogliasi incorrere in quella serie infinita di componenti composti, dietro la quale l'università delle cose mancherebbe affatto di principii (2). Ciò posto e rifermato, si offriva a considerare,

(1) Questo ragionamento è riportato più per disteso da Sesto Empirico, come proprio dei pitagorici (*Adv. Math. Lib. X, n. 218*). Se io metto innanzi non i pitagorici ma lo stesso Pitagora, lo fo perchè mi limito alla parte più vitale di un sistema, che ad onta fosse stato arricchito nei dettagli dai suoi molti seguaci, pure in quanto a ciò che si riferisce al suo concetto primario dovrebbe appartenere ad un medesimo autore.

(2) Sesto Emp. ivl. Devesi da questa verità ripetere la distinzione fra i principii e gli elementi, insegnata da Platone e da Aristotile, e ripetuta da Plutarco che scrive: « Essere gli elementi composti, ma i principii nè reputarsi composti nè effettuali. Così noi chiamiamo elementi la terra, l'acqua, l'aria ed il fuoco. Ma i principii ricevono questo nome, da che nulla hanno di anteriore da cui sono stati composti; che altrimenti non sa-

che puossi giudicare dei principii delle cose, dietro di quella analogia strettissima che essi hanno coi numeri; essendochè gli uni sono pei composti reali ciò che sono gli altri pei molteplici ideali. Così Pitagora, mentre da una parte fondava la Metafisica, disputando dei principii in modo ben diverso da fisici (1), chiamava poi in soccorso di essa le matematiche, anzi a questa accordava somma preponderanza sulle questioni della origine e natura delle cose (2). E per quel che riguarda numeri, i due pronunciati pitagorici erano, che ogni numero consiste in una dualità, e che la dualità è indefinita. La prima delle quali cose si faceva chiara da che ogni numero è formato o per l'unione dell'unità all'unità, come il due, o dell'unità ad un precedente numero, come il tre, il quattro e così via, che sono due più uno, tre più uno, e proseguì oltre: la qual cosa significavasi da Sesto Empirico, quando diceva che tutti i numeri secondo i pitagorici sono una riproduzione del numero binario (3). Quindi comprendesi come pei detti filosofi il binario è indefinito ovvero interminato, siccome quello che trovasi in ogni numero e può riprodursi senza alcun termine (4). Al qual proposito fo anche notare, come i pitagorici nel dire che gli elementi dei numeri sono il pari e l'impari (5), voleano per pari intendere appunto il binario, poichè dicevano che il pari è interminato, e per impari o l'unità in rapporto all'altra unità, onde è composto il due, o l'unità in rapporto alla precedente cifra, come in tutti gli altri numeri, soggiungendo che l'impari è determinato. Il pari e l'impari sarebbero così il genere e la differenza di tutti i numeri, potendosi ciascuno di questi definire come una dualità composta dal numero precedente più un'unità. La dualità poi, anzi il numero stesso veniva dai pitagorici contrassegnato col nome di diade, per la quale denotavano eziandio la scienza, come quella in cui si trova sempre una molteplicità o dualità (6). Ma oltre alla diade, anzi in opposizione ad essa, riconoscevano eziandio la unità della

rebbbero essi principii, ma sì quelli piuttosto pei quali sono stati generati » (*De Placit. Philos.* Lib. I, Cap. II).

(1) Arist. *Metaph.* Lib. II, Cap. VII.

(2) Ivi, Cap. V.

(3) *Pyrron. Hypot.* Lib. III, Cap. XVIII.

(4) Sesto Emp. *Adv. Math.* Lib. X, 276.

(5) Arist. *Metaph.* Lib. I, Cap. V.

(6) Plut. *De Plac. Phil.* Lib. I, Cap. III.

mente, e la chiamavano monade (1), intendendo per essa il principio subbiiettivo della conoscenza, quello che non può essere raddoppiato senza distruggeresi la conoscenza medesima. Distinguevano indi la mente dell'anima, nella quale opinavano di trovarsi diverse parti e facoltà collegate fra loro con certe armoniche leggi. Però diedero all'anima il nome di numero, aggiungendo che un tal numero muove sè stesso, per denotare la supremazia della mente, che dotata di propria energia dà moto alle altre parti colle quali è connessa. La mente poi mantennero essere immortale: onde nella sua unione col corpo non videro che un momentaneo soggiorno, dal quale essa esce per assumere nuove forme di quella passeggera esistenza in cui con ordine alterno si avvicinano e la morte e la vita.

206° Applicazione di sì fatta teoria alla quistione della origine delle cose; e della monade e diade pitagorica — Sol ch'è si trasporti ora nell'universo reale (macrocosmo) quel che si è detto del mondo del pensiero (microcosmo), si farà aperto il secreto del sistema di Pitagora. Il quale volgendosi dritto ad affrontare la quistione della origine dell'universo, vide che non può la stessa venire spiegata senza ammettersi due principii (2), la diade e la monade. E chiamò diade la materia, non quasi che fosse un numero, ma sì perchè a simiglianza dei numeri risulta, come sopra abbiamo detto, di elementi ovvero di sostanze semplici (3). Intese poi per monade denotar Dio, come l'unità che contiene la condizione di ogni varietà, o anche perchè Dio è il solo uno, come quello che essendo infinito non può essere moltiplicato (4). E in tale suprema monade ripose la causa effetrice e insiem formale del mondo (5), per denotare come essa produca ed ordini l'università delle cose reali, in modo analogo a quello in cui la mente nostra, per dirla col Vico, facendo addizioni, sottrazioni o calcoli dei numeri, riproduce in-

(1) Plut. *De Plac. Phil.* Lib. I, Cap. III.

(2) Arist. *Metaph.* Lib. I, Cap. V.

(3) Vico, *De Antiquiss. Ital. Sap.* Cap. IV, § 1, n. 8. Alessandro Afrodiseo mostra appunto, siccome essendo le unità i primi costitutivi delle cose, esse sono le vere sostanze, dalle quali tutti i composti hanno il loro essere (*In Metaph. Arist.* Lib. I). Però Aristotile stesso riporta, che: *Pythagorici imitatione numerorum aiunt entia esse* (*Metaph.* Lib. I, Cap. VI).

(4) Vico, *Op. cit.* Cap. I, § 1, n. 5.

(5) Plut. *De Placit.* Lib. I, Cap. III.

finite opere, da che ha in sè conoscenza d'infinite verità (1). Nel qual modo Pitagora trattava non pure sotto un aspetto metafisico la quistione della origine e natura dell'universo, a differenza della scuola jonica, ma fondava la metafisica stessa, come la scienza dei primi elementi e della suprema cagione delle cose; per cui il Vico ebbe a dire, la Metafisica avanzare di gran lunga la Fisica, trattando essa della virtù e dell' infinito (2).

207° Tetrade pitagorica, ed importanza di essa per le quistioni della origine dell'universo e della natura della scienza — Ancora è da considerare il valore che Pitagora dava alla tetrade, ovvero al quaternario, allorchè spiegava per esso il solido matematico, come generato dall'innalzarsi di una superficie, questa dal muoversi di una linea secondo la sua latitudine, e la linea per il cammino di un punto verso un altro punto. Quindi il numero quattro veniva riguardato come originario, ed apprestato dalla natura stessa dei corpi, uei quali vi ha estremità, lunghezza, larghezza e spessezza. Era detto anche perfettissimo, e preso qual simbolo della divinità, poichè al di là del solido non si può andare. Bensì dall'addizione dei primi quattro numeri ei ricavava la decade, sulla quale faceva riposare tutti gli ulteriori numeri, analogamente al sistema decennario.

Da tali considerazioni per conseguenza nasceva, che i pitagorici spiegar doveano l'origine e la generazione dei corpi per virtù della suprema monade, in quella stessa guisa in cui i solidi matematici vengono formati per opera della mente nostra. Non voglio già affermare con questo, che avessero essi antiveduto come il creare non sia che un pensare divino, nella stessa guisa che il pensare è un creare umano (126). Certo però Pitagora affermò la preminenza della monade sulla diade; e prese l'analogia, a spiegar l'universo, dall'atto della mente umana che è più simile alla creazione; e raggiunse la sublimità maggiore cui si potea arrivare. Vedremo appresso qualmente questa parte della dottrina di Pitagora fu riprodotta dal fondatore della scuola Stoica Zenone,

(1) Op. cit. Cap. I, § I, n. 10.

(2) Ma in qual modo l'infinito ha prodotto il finito, ovvero come ha avuto luogo la creazione? Ecco ciò che il nostro redivivo Pitagora confessa non esser possibile di comprendere, quando anche Iddio ce l'insegnasse: da che si è questa una verità propria della mente divina, per la quale il conoscere e fare sono tutt'uno (*De Antiq. Ital. Sap.* Cap. IV, § I, n. 27). I nostri ontologisti però non l'hanno pensata così.

quando risguardò, per dirla col Vico, il punto geometrico come un segno del punto metafisico, e il punto metafisico come virtù del corpo fisico (1). Qui soggiungo come non potè restare occulta a Pitagora la differenza tra il vero divino e l'umano: quello che racchiude gli elementi così esterni che interni delle cose, ed è come un'immagine solida degli obbietti, non altrimenti che effigie scolpita; questo che raccoglie i soli elementi esterni, ed è simile ad un monogramma, ovvero immagine piana siccome la pittura, per dirla colle parole del Vico (2). Della quale dottina di Pitagora noi abbiamo aperto indicio in Filolao, quando scrisse, che: « L'essenza delle cose, la quale è eterna, e la natura in sè, non possono essere conosciute che dalla divinità e non dagli uomini: poichè noi non conosciamo che l'ombra di quelle cose che costituiscono il mondo » (3). Quindi anche Sesto Empirico dice, che giusta i Pitagorici, l'opera della scienza umana è simile a quella con cui si ordisce un discorso, per via di lettere e di sillabe: onde poi il Vico, scrutando l'antichissima sapienza degli Italiani, trovò consacrata la differenza tra la scienza umana e la divina, nelle due voci *legere* e *intelligere*, l'una che vale raccogliere gli elementi della scrittura onde le parole son composte, l'altra che importa raccogliere tutti gli elementi dell'obbietto, per cui risulta l'idea in modo perfettissimo; di che poi dedusse che l'intelligenza appartiene propriamente a Dio, e la cogitazione agli uomini (4). Quindi ancora si intende perchè nella scuola pitagorica si riteneva che il vero sia la stessa cosa che il fatto; onde come il vero divino si è quello, che Dio mentre il conosce, ne coordina gli elementi e lo genera, così il vero umano è quello che l'uomo, mentre lo conosce, lo viene a comporre e insieme a formare (5). E però nell'atto che le opere della natura diventano raziocinii per la scienza umana, i raziocinii stessi sono per contrario opere in rapporto a Dio (6).

(1) Op. cit. Cap. IV, § 1, 7.

(2) Op. cit. Cap. I, § V. Quindi può intendersi il profondo detto del Vico stesso, che la scienza umana è imitatrice della divina: *Scientia humana divinae est imitatrix* (Op. cit. Cap. I, § 1, 18). E altrove dice pure: « Le scienze non sono altro, che, per così dire, l'ordinamento e le idee delle idee, o, come dicono, parole mentali delle cose » (*De uno Univ. jur. Princ. et Fina*, § 11).

(3) Stobeo, *Ecl. Phys.* I, p. 458.

(4) Op. cit. Cap. I, *De vero et facto*, 4.

(5) Loc. cit. 5.

(6) Ivi Cap. I, § 1, 2 e 6. Di qui pure la differenza tra la perfezione assoluta della

208° Continuazione — A rendere più chiare le dette cose giova notare la differenza che passa tra la scienza perfetta e la imperfetta.

Quando la nostra mente avesse causata la formazione degli oggetti apprestando a questi gli elementi e la origine, la prima prenderebbe con pieno dritto il nome d'ideatrice, e in rapporto ad essa gli oggetti sarebbero degli ideati, giusta la rigorosa significazione di tal vocabolo. In simil caso conoscendo le cose nella loro stessa sorgente, nel loro principii, nel modo della costoro composizione; la mente nostra possederebbe la verità completa di esse, ovvero ne conoscerebbe l'essenza metafisica e ne avrebbe una scienza perfetta. Ma quando la mente nostra non è quella che appresta i principii, nè contiene la virtù di porre i dati oggetti, e molto meno li ha coordinati fra loro con drizzarli ad un fine; sarebbe un errore il dire che ne possessa il vero completo e ne abbia scienza perfetta. Resta quindi a dire il contrario, che cioè in questo secondo caso la mente nostra se pur conosce il vero, lo conosca in un modo incompleto, ovvero ne abbia una scienza imperfetta.

Dopo ciò è facile lo scorgere, che il vero completo non avendo luogo in rapporto a noi, se non per quei soli oggetti i quali ripetono dalla mente nostra gli elementi e la origine; ne segue che non vi ha per noi altra scienza perfetta se non quella che si riferisce ad oggetti formati da noi medesimi: lo che vuol dire che per noi la scienza perfetta è ristretta al solo ideato umano. Tali sono le idee delle figure e dei numeri con le proprietà loro, che per avere una origine, un'attuazione ed un termine tutto interiore al pensier nostro, costituiscono una specie di mondo intramentale, cui noi nominiamo appunto ideato umano interno (126 a 128). Tali sono anche i fatti che si riferiscono alle arti, rispetto a cui la mente è causa di una forma tutta speciale, non che i fatti del mondo civile prodotto dagli uomini, le quali cose costituiscono l'ideato umano esterno.

Ma oltre ai fatti prodotti da noi vi ha gli oggetti tutti i quali son dati a noi, e dei quali andremmo in vano cercando in noi i principii o la forza ideatrice. Di tali oggetti si compone il mondo estrinseco di cui noi non abbiamo posto gli elementi, nè contribuito alla formazione, nè desi-

scienza divina e la imperfezione della scienza umana. *Deus scit omnia quia in se continet elementa, ex quibus omnia componit; homo autem studet dividendo ea scire* (ivi, § 1, 1).

guato il fine. Però in rapporto a questi, Pitagora rispose a Leonte re dei Fliasi, *artem se scire nullam, sed esse philosophum* (1).

209° Decade pitagorica: armonia civile: sistema celeste: dispersione degl'istituti di Pitagora—I passi dati da Pitagora nel dominio della filosofia col soccorso delle matematiche, dovettero animare i suoi seguaci a giovare anche dello ulteriori combinazioni di numeri e di figure, per veder più addentro e spiegare i fatti dell'ordine fisico. Noi non seguiremo i pitagorici in tale aringo, nel quale tutto annunzia che dovettero essere assai meno felici, e per la mancanza quasi assoluta dell'arte di sperimentare, e per la imperfezione delle stesse scienze esatte. Bensì facciamo notare come essi consacrarono la loro decade con la dualità categorica dei seguenti principii contrarii: il determinato e l'indeterminato, l'impari e il pari, l'uno e il moltiplice, il dritto e il sinistro, il maschio e la femina, la quiete ed il moto, la linea retta e la curva, la luce e le tenebre, il bene e il male, il quadrato e il quadrilatero irregolare; nella quale serie intesero di racchiudere le qualità che principalmente separano l'essere perfetto dall'imperfeito, o anche le stesse perfezioni e imperfezioni delle cose. Diciamo poi, essersi anche studiati i pitagorici di ritrovare nelle proporzioni numeriche le ragioni dell'armonia che regna nel mondo civile. Imperocchè risale fino ad essi la dottrina di Platone e Aristotile, che *jus proportionem constat*. E loro è la differenza fra il dritto equatorio e il dritto rettorio, significata dal pari e dall'impari. Gli uomini in effetti hanno natura identica, attività diversa. La prima richiede eguale tutela poichè essa è eguale. La seconda disuguale compenso, poichè essa è disuguale. L'una corrisponde all'equidifferenza, l'altra alla proporzione. Quella è il pari, questa è l'impari dei pitagorici. Di ambo si compone il ritmo, cioè l'armonia civile, la quale non può essero che perpetua come perpetua è l'eguaglianza di natura e la disuguaglianza dell'attività umana.

Finalmente quello stesso ordine fra il moltiplice e l'uno, che secondo il nostro filosofo regna nel mondo del pensiero come in quello degli esseri, nel microcosmo cioè del pari che nel macrocosmo; si appalesa eziandio nel sistema dei corpi celesti, in cui consiste il pitagorico cosmo. Imperocchè per la scuola di Crotona, non già la terra, ma il fuoco o il sole tiene il mezzo, intorno a cui si aggirano con moto circolare

(1) Cic. *Tuscul. Quaest.* V, 3.

tutti i pianeti e la terra stessa, che secondo le espressioni di Plutarco non è già immobile, nè nel centro della circolazione, ma sospesa in giro intorno al fuoco; nè si ha a tenere come una delle parti più essenziali e costituenti il mondo. E questa dottrina la quale venne espressamente sostenuta da Filolao, trovò adesione in tutti i pitagorici, siccome lo fa palese il simbolo del tempio di Vesta, costruito in forma di cerchio nel cui mezzo conservavasi il fuoco (1). Lo studio poi sugli intervalli e sulle velocità dei pianeti, dovette fornire l'idea dell'armonia delle sfere, in cui si nascondevano i primi saggi intorno ai rapporti proporzionali fra le celerità e le distanze rispettive dei corpi celesti: idea la quale venne adottata da Platone, che nel Timeo insegnò, la natura essere stata fatta e disposta secondo le leggi dei concetti e dei toni. Tanti sforzi d'ingegno, prodigiosi soprattutto se si ha riguardo ai tempi (ad onta dei loro imperfetti risultati), sono per avventura sufficienti a dar ragione di ciò che si legge e sulla morale depurazione (*καθάρσις*), e sul consorzio degli uomini dotti, e sulle regole dell'igiene, e sugli esercizi ginnastici: cose tutte ritenute fra pitagorici non pure idonee al progresso scientifico, ma necessarie a mantenere il predominio della mente sull'anima, e di ambedue sul corpo (2). Così nacque primamente la filosofia in Italia; ma tanto moto di scienza, per le vecchie infelici discordie, restò nei primi passi troncato, e il pitagorico istituto disperso. Gli avanzi di esso costretti ad esular nella Grecia propriamente detta, furono le faville che ivi eccitarono il genio di Socrate e del divino Platone. Da allora l'Italia cominciò a riavere poi i suoi stessi doni siccome importazioni straniere.

210° Notizie sui componenti della scuola di Elea — E passo alla scuola di Elea, città della Magna Grecia, ad oriente del seno Pestano (ora golfo di Salerno), detta anche Velia (onde Vallo), famosa un tempo per aver prodotto Parmenide e Zenone (3), l'uno probabilmente nato nella sessantacinquesima Olimpiade (520-516), l'altro nella sessantunesima (496-492), giusta un calcolo in cui senza farsi gran violenza a Laerzio, che dice essere Parmenide fiorito nella Olimpiade sessantano-

(1) Punt. *Vita di Numa*.

(2) Molte delle regole di condotta proprie dei pitagorici sono pervenute sino a noi col nome di Versi Aurei, dei quali altri dicono autore Epicarmo, altri Filolao, altri Empedocle.

(3) V. Strab. Lib. VI.

vesina (504-500), si ammetterebbe il circostanziato racconto riferito da Platone, secondo il quale: « Un giorno Zenone e Parmenide vennero (in Atene) per la solennità delle grandi Panatenee. Parmenide già vecchio ed imbianchito per l'età, avendo pressochè sessantacinque anni, era bello ancora della persona e dell'aspetto il più nobile; Zenone si accostava ai quaranta, ben formato e di grata figura. Essi dimorarono presso a Pitodoro, in fuor delle mura, nel Ceramicò; e fu là che Socrate portossi, seguito da molte altre persone, per sentir leggere gli scritti di Zenone; poichè era la prima volta che essi li aveano recati in Atene. Socrate poi era allora assai giovane » (1). Essendo certo che questi nacque nel terzo anno della settantesimasettima Olimpiade (470 av. G. C.), avrebbe potuto bene il mentovato incontro suo con gli ospiti di Elea aver luogo verso la fine della ottantunesima Olimpiade (456-452), quando cioè Parmenide e Zenone aveano gli anni attribuiti loro da Platone, e Socrate era già nel quarto lustro della età sua.

La dottrina di Parmenide ebbe la sua origine da quella di Senofane Colofonio, il quale obbligato a lasciar la patria portossi in Sicilia, fissando poi la sua dimora in Elea: onde viene unanimamente considerato come il fondatore della scuola eleatica. L'epoca della sua nascita è dubbia; ma sembra che era già salito in onore verso l'Olimpiade sessantesima (540-536). La lunga durata del viver suo permette di credere, che Parmenide, giovane, avesse potuto ricevere da lui diretto ammaestramento.

Come a Senofane Parmenide, così a questi si rannoda Melisso, che nato in Samo fiorì verso l'Olimpiade ottantaquattresima (444-440). L'uniformità delle costui dottrine con quelle della scuola di Elea, lo fanno risguardare come il quarto degli eleatici, sia che avesse ascoltato direttamente Parmenide, sia che avesse conosciuto le sue idee e quelle di Zenone per lo studio delle loro opere.

211° Indole propria dell'eleatismo, e dottrina di Senofane.— Nell'atto che la scuola ionica si adoprava a spiegare il vario per il vario, senza passare i limiti del sensibile, e la pitagorica con processo opposto intendeva a trarre il vario dall'uno, o almeno a subordinar quello a questo, il carattere generico della scuola eleatica si annunzia nell'arrestarsi all'uno, senza trovar modo di uscire da questo onde raggiun-

(1) V. *Parmenides vel de uno*, sul princ.

gere il vario (1). Noi non sappiamo quali furono le opinioni di Senofane, pria che fosse partito di Jonia. Sembra però che l'idea della unità predominante nel sistema di Pitagora, l'avesse grandemente colpito nell'arrivare in Italia; imperocchè preoccupato da tale idea ei pose la prima pietra della teorica della identità assoluta. Vide Dio nell'uno, e nulla ammise al di fuori di lui. Disse ogni cosa essere eterna, poichè dal niente, niente si fa; l'eterno essere infinito, non potendo esso avere nè cominciamento nè fine; l'infinito essere uno, perchè se più ve ne fossero, a vicenda si limiterebbero; e l'uno essere immenso ed immutabile, appunto perchè di limiti privo (2). Applicando alle modificazioni quel ragionamento che quasi tutti i filosofi greci facevano sulle sostanze, negò ogni molteplicità ed ogni generazione, nulla ammettendo salvo che il solo essere uno. Ed avendo depurato questo dalle perturbazioni ed imperfezioni di nostra natura, vedevasi in grado di attaccar nella loro sorgente le idee del politeismo, nate, diceva egli, dal volersi fingere un mondo di divinità simile a quello degli uomini, soggetto alle stesse vicende e dando spettacolo dei nostri vizi medesimi. Col simbolo della sfera, l'unità e la perfezione di Dio significava. Oltre a ciò che diceva stabile e fermo, oggetto della ragione, una opinione poi ammetteva, la quale versa intorno alle cose apparenti. E restringendo tra confini di questa le ricerche fisiche, disputava sulla natura dei principii del mondo fenomenale, intorno a che tutto dalla terra e dall'acqua, e forse anco dalla combinazione degli altri due primi elementi ripeteva.

212° Dottrina di Parmenide—Per tal modo Senofane apriva quella via che fu poi percorsa per intero da Parmenide. Il quale espressamente insegnò nel suo poema sulla natura, due specie di ricerche doversi riconoscere. L'una è riposta nel mostrare che l'essere è, e che nulla vi ha fuor di lui, e questa è la via della verità. L'altra sta nel pretendere che l'essere non è, e che solo esiste il non essere, e questa è la via dell'errore. « Ma tu, prosegue egli, distogli da questa via il pensiero. Ei non vi ha che un sol mezzo, ed è quello che consiste nel porre l'essere.

(1) A tale direzione della filosofia in Elea contribuì il pitagorismo non poco. Questo traeva l'origine del molteplice dall'uno nel mondo reale, dietro l'analogia delle produzioni della mente nostra. Ma queste produzioni non escono e nè pure aggiungono alcuna cosa alla unità della mente. Dunque anche al di fuori non vi ha che l'uno soltanto, e però il molteplice non è mai apparisce. Così fatto è il concetto fondamentale dell'eleatismo.

(2) V. Arist. *De Xenoph. Zen. et Gorgia*, Cap. I.

In questo cammino molti segni si presentano per mostrare che l'essere è immune da nascita e da distruzione; che esso è inoltre omogeneo, immobile ed infinito; che non ha nè passato nè futuro, come quello che è tutto in atto, e possiede non discontinua realtà. Imperocchè quale origine avrebbe mai? Donde e come potrebbe crescere? Io non ti lascerò nè dire nè pensare (è lo stesso Parmenide che continua a parlare) ch'ei viene dal non essere; imperocchè il non essere non puossi nè intendere nè significar con parole. E qual necessità agendo piuttosto dopo che prima, avrebbe spinto l'essere ad uscire dal nulla? Ei fa mestieri adunque di ammettere, in una maniera assoluta, o l'essere o il non essere. E non mai la ragione potrà dall'essere far uscire altra cosa ch'esso stesso. Però non è in potere di questo nè il nascere nè il perire, come quello che è immobile. E non è divisibile, poichè affatto simile a sè. E non ha principio nè fine, anzi deve riconoscerne come infinito; avvegnachè egli è l'essere che di nulla manca. Però possiede anche una perfezione suprema, senza di che, per la deficienza dell'essere, ei resterebbe distrutto. Ma in fine l'essere è identico allo stesso pensiero, il quale, tolto il primo, resterebbe impossibile, non si avendo un oggetto su cui affissare *. Così dunque, a dirla in poco, il metodo di cui Parmenide si avvale fu puramente ideale.

Se or si richiami come, secondo lo stesso filosofo, la verità si sottrae a chi la cerca per via dei sensi, ne risulta che la fisica non è già una parte integrale del mentovato sistema filosofico, ma sì una parte accessoria, quasi concessione fatta al volgare criterio, che dà corpo alle apparenze ed alle ombre. Dai pochi avanzi poi di quest'altra parte del poema di Parmenide, questo solo si ricava, che per lui gli elementi delle cose corporee siano il fuoco eterno, e la notte, sotto il cui nome denotava la materia terrestre: due elementi contrarii sì, ma che nondimeno per la loro stessa differenza si attirano, anzichè escludersi, ed uniti concorrono in diversa misura alla produzione di tutti i fenomeni, mediante quella forza attrattiva che gli antichi denotavano col nome di amore. Del resto ciò che affermavasi da Parmenide su tal proposito, lungi dal contraddire la sua dottrina sul vero, serviva solo a porre un ordine in mezzo alla varietà delle opinioni, nel dominio delle apparenze.

213° Polemica di Zenone — Alla rafferma delle dottrine di Parmenide, contro gli attacchi dei seguaci della scuola ionica, adoprò Zenone

le armi della dialettica, nelle sue opere in cui per la prima volta argomenti filosofici si videro trattati sotto la forma del dialogo. Anzichè restarsi alla sola difesa, ei portossi arditamente nel campo degli avversarii, e padroneggiando la costoro dottrina imprese a mostrare, che l'essere non si rattrova nel multiplice nè nel mutabile. Per la intelligenza degli argomenti zenoniani, uopo è porre mente, siccome per la scuola jonica non solo i corpi, ma anche il tempo e lo spazio risultavano di parti divisibili all'infinito; di maniera che in tal sistema ciascuna porzione di materia racchiude una infinità di molecole, ciascun istante della durata una infinità di momenti, ciascun luogo dello spazio una infinità di punti. Partendo da sì fatta ipotesi, non riusciva difficile a Zenone il mostrare, che gli oggetti sensibili non hanno una realtà vera: imperocchè mancando i limiti della divisibilità mancano del pari gli elementi primi; onde i corpi sarebbero dei composti senza componenti, dei prodotti senza principii, cioè a dire apparenze e non altro. In fuori di che, tutte le cose multiple dovendo risultare di parti separate fra loro, e queste di altre sino all'infinito, ne verrebbe che il massimo è uguale al minimo, e l'infinito al finito, lo che è assurdo a dire. Zenone combatteva eziandio l'esistenza delle cose estese, con attaccare immediatamente la realtà dello spazio: il quale se esistesse dovrebbe essere allogato in un altro spazio, e poi questo in un altro, senza trovarsi mai lo spazio vero che ogni cosa contiene. E combatteva la realtà del moto con quattro argomenti, dei quali il secondo è famoso col nome di Achille; poichè con esso si dice, che venendo a gara nel corso Achille dal veloce piede con una lenta testuggine, il primo non avrebbe potuto mai sorpassar l'altra, per la ragione che mentre l'uno raggiungerebbe il punto da cui la seconda ha preso le mosse, questa, nel contrattempo, si sarebbe spinta oltre, e così all'infinito. Si fatto argomento era preceduto da un altro, col quale Zenone mostrava che il moto non esiste, da che dovrebbe il corpo che muovesi percorrere uno spazio intermedio per arrivare alla meta, nell'atto che un tale spazio, risultando di parti infinite, non può essere percorso mai. In cotale guisa Zenone mostrando che l'essere reale non puossi trovare nel multiplice e nel mutabile, concorreva per altra via a rafforzare l'assunto di Parmenide, che solo l'uno e l'immutabile può veramente meritare il nome di essere. Queste dottrine, e più di esse la profonda conoscenza dei procedimenti ragionativi, resero celebre come filosofo un uomo, che conse-

gnò il suo nome alla storia, per aver dato la vita, in difesa della libertà, sull'altare della patria.

214° Come l'eleatismo si fosse estinto in Melisso — Notasi in Melisso un ritorno al metodo di Parmenide; ma, quanto alla sostanza della dottrina, intendendo egli ad estendere i confini del sistema della identità, ne imbastardi l'idea, e agli avversarii presentò l'addentellato per espugnarlo. Partendo come Parmenide dalla nozione dell'essere, Melisso dimostra in effetti che questo è infinito, ciò che vuol dire, secondo che egli l'intende, non pur senza principio nè fine in ordine al tempo, ma anche senza limiti in quanto allo spazio; o, per seguire l'ordine stesso delle sue idee, da che l'essere non ha potuto cominciare nè può trasformarsi, ne viene ch'ei sia infinito in grandezza, e sia tutto. A questo punto si appigliò Aristotile, e con logica pari alla sua dimostrò che l'essere infinito di cui parla Melisso si riduce alla materia ed ai corpi. L'eleatismo allora, caduto dalla sua purezza, non potè più rilevarsi, e si estinse nella filosofia occidentale antica col successor di Zenone.

215° Origine ed indole propria dell'atomismo — In opposizione al sistema dell'assoluta unità, dal seno stesso della scuola eleatica, direttamente no ma per contraccolpo uscì l'atomismo. La divisibilità all'infinito avea apprestato materia agli argomenti zenoniaci contro alla molteplicità degli esseri. Doveasi adunque eludere la forza di tale opposizione. Quindi l'escogitato delle parti inseparabili, ovvero delle molecole dure, impermeabili, impercettibili, infinite di numero al par dei fenomeni che da esse derivano, ed agitate da un eterno moto nel vacuo infinito. Al vedere in simile dottrina l'antidoto del supposto di Zenone, vado a credere che l'apparizione di essa dovette essere provocata da questo. E di qui, nella incertezza dei dati storici sull'epoca in cui visse l'autore dell'atomismo greco, Leucippo, si può congetturare con molta probabilità ch'ei fu contemporaneo di Zenone, e forse anche eleatico siccome molti lo dicono: due ipotesi le quali si attagliano colla tradizione che Leucippo fu maestro di Democrito da Abdera, nato nella ottantesima Olimpiade (460-456), e che di amendue si compone la scuola fisica di Elea. Sta il carattere di questa nel portare il multiplice della scuola jonica sino alla negazione di ogni unità, in controposto della scuola metafisica di Elea, che porta l'unità pitagorica sino alla negazione di ogni varietà. Secondo Democrito in effetti, le cui dottrine vengono accomunate allo stesso Leucippo, i corpi son formati dalla

unione degli atomi, e ponno in essi decomorsi di nuovo, nella stessa guisa in cui dai corpi risultano innumerevoli mondi, i quali si risolvono in essi. In tali formazioni niuna unità organica interna, niun principio organatore esterno; bensì il solo moto richiedesi, il quale vuol essere non semplice, ma composto di un'attrazione contraria alla ripulsione, e quindi non rettilineo, ma circolare, anzi vorticoso. L'anima non è alla sua volta che un atomo, leggiere quasi una molecola che svolazza per l'aria, caldo come il fuoco, splendente come la luce. Due specie di conoscenze sono possibili: l'una viene dall'esterno, ed è prodotta dalle immagini che si intromettono per la via dei sensi; l'altra è propria dell'intelletto, il quale va oltre all'apparenza ed aspira alla verità delle cose. Ma questa può dall'uomo piuttosto desiderarsi che ottenersi, a cagion che, per quanto noi conosciamo che vi debbono essere gli atomi, per tanto ignoriamo quali essi siano in sè stessi. Come le sensazioni, così i desideri e i voleri sono reazioni eccitate in noi da agenti estrinseci, onde è che la libertà è nome vano. Sono da proscriversi i godimenti corporei; la scienza è da preferirsi; ma il massimo bene è riposto in quello stato di calma in cui l'anima va esente da qualsivisa perturbazione. Tali sono i capi intorno ai quali la filosofia degli atomisti si andò principalmente aggirando.

216° Empedocle, ovvero l'ecletticismo primitivo— Al tempo in cui noi siamo giunti colla nostra narrazione, seguendo le fila dei mentovati sistemi di ionica ed italica filosofia, e nel punto della costoro convergenza comune, la Grécia; era già nato l'uomo col quale si dovea schiudere la seconda epoca del periodo antico della presente storia: l'epoca della rivoluzione scientifica, in cui la ricerca della conoscenza e dei principii del sapere, dovea essere preposta a quella della natura e dei principii delle cose. Ma pria di cominciare a descrivere i tratti più notevoli di tale seconda epoca, in cui la filosofia, lasciando la veste dogmatica, assume il carattere riflessivo e critico di Socrate, e si eleva a quelle proporzioni che seppero darle Platone e Aristotile; fa mestieri tener conto dei risultati della precedente epoca, i quali si manifestano sotto le nascenti divise dell'ecletticismo e dello scetticismo: due ritrovati i quali non poteano mancar di seguire tanto movimento di idee, l'uno contemperando le dottrine contrarie per trarre profitto da tutte, l'altro contrapponendole fra loro a segno da non lasciarne alcuna. L'agrigentino Empedocle fu per la prima epoca, quel che più tardi Pota-

monie e gli eclettici di Alessandria furono per l'intero periodo della filosofia antica (250 e 251). Metrodoro di Chio, Protagora Abderitano e il Leontino Gorgia rappresentano i precursori di Pirrone, dei secondi Accademici e degli Scettici empirici.

L'ottantaquattresima Olimpiade (444-440) segna il periodo della maggior gloria di Empedocle, la quale dovette forse anche coincidere con la sua morte incontrata nell'Etna per quella stessa causa che cinque secoli dopo fece trovar la tomba nel Vesuvio a Plinio il Maggiore. Il carattere jeratico e la stessa forma esterna del viver suo, in lui rivelano un dei più entusiasti seguaci di Pitagora, sulle orme del quale ei si innalzò a considerare il mondo intelligibile come tipo del mondo sensibile, non altrimenti che con Senofane si oppose alle volgari idee dell'antropomorfismo, e con Parmenide affermò il concetto della unità della mente. Ma animato altronde dallo spirito di ricerca per naturali fenomeni, egli ammise i tre elementi della scuola ionica, l'aria, l'acqua ed il fuoco, e vi aggiunse la terra. Tutte le cose vengono formate dall'amore, finiscono per l'odio. Analogamente alle idee della fisica eleatica, spiegava poi le sensazioni col movimento delle molecole elementari, ovvero per mezzo delle immagini che si distaccano dagli oggetti, ed entrano nell'anima attraverso i pori degli organi sensorii. Quindi riconosceva la identità fra gli oggetti sensibili e le sensazioni; per maniera che il fuoco deve essere appreso dal fuoco, come nella vista, e così pure l'aria dall'aria, come nell'udito, l'acqua dall'acqua, la terra dalla terra, l'amore dall'amore, l'odio dall'odio. Imperò le apprensioni sensitive forniscono le opinioni, e non la scienza: di sorta che Empedocle esortava a non fidarsi dei sensi, ma di cercare il vero colla ragione. Tuttavolta ei ridona talora ai sensi stessi una parte di quella fede che avea loro tolta, ed accorda loro, subordinatamente all'impero della ragione stessa, il potere di rendere delle testimonianze fedeli. Queste idee nobilitate dalle forme dell'epopea, unitamente a molte conoscenze di storia naturale e di medicina, resero celebre in filosofia il nome di Empedocle, e della gloriosa sicula terra, madre di non pochi uomini insigni da Teocrito a Mele e da Archimede a Scinà.

217° Scetticismo di Metrodoro da Chio e di Protagora — L'altro fatto con cui si chiude questa prima epoca che noi veniamo dal descrivere è lo scetticismo. Metrodoro da Chio discepolo di Democrito, proclamò il primo la negazione assoluta di ogni conoscenza. Imperocchè

egli sostenne, secondo che narra Tullio, ignorar noi se alcun che sappiamo o pur no, e nè pur sapere se conosciamo o non conosciamo, nè se vi sia o non vi sia cosa alcuna (1). Su queste tracce camminarono Protagora e Gorgia, l'uno contemporaneo, l'altro scolaro di Empedocle, ambo corifei dei sofisti. Era il tempo in cui il potere dell'eloquenza avea reso in Atene gli oratori arbitri del popolo. A trarre partito da tal predominio sulla somma delle cose, nulla giovava più che l'artificio delle parole, e l'uso di una fallace dialettica pronta a convertire in verità la menzogna e la menzogna in verità. Di qui la razza dei sofisti, seduttrice, venale, proterva, e le sue principali due classi, consone nel far mercato del vero e del giusto, diverse solo nel giovarsi o delle forme rettoriche più che delle dottrine, o di queste più che delle forme rettoriche. Nella seconda di simili classi, fra coloro che più abusarono di loro penetrazione in fatto di filosofia, per travolgere l'aspetto delle cose, vuolsi in primo annoverare Protagora. Lo scopo suo fu quello di ridurre tutte le cognizioni a mere apparenze, poichè essendo queste mutabili, l'arte di trasformarle secondo i casi e i bisogni veniva ad acquistare maggior latitudine. Nulla poi prestavasi tanto a tal fine, quanto il far capo dall'empirismo jonico e dal sensismo eleatico. Sicchè Protagora dichiarò tutto essere in un flusso continuo, e la misura delle cose trovarsi nell'uomo, volendo dire con ciò che le conoscenze si riducono a sensazioni, le quali sono fuggevoli e personali, e che il vero in sè non esiste, ma è vario e relativo, cioè subordinato al modo di sentire e di vedere proprio di ciascuno. Quindi pure mantenne, i pensieri non essere che l'espressione dei rapporti individuali fra il soggetto pensante e gli oggetti pensati. E non essendovi verità universali e assolute, negò il valore della geometria.

218° Di Gorgia e delle sue tre tesi— Noi troviamo in Atene, emulo di Protagora, colmo di ricchezze e di onori, il fervido Gorgia, spedito colà di Sicilia dai Leontini nel secondo anno della ottantesima Olimpiade (427 av. C.), per ottenere aiuto in pro della sua patria contro i Siracusani. L'intento suo nel rimestare dottrine filosofiche per servirsene nelle sue prove oratorie, non fu diverso da quel di Protagora; ma ad ottenerlo ei si collocava ora dal punto di vista dell'idealismo, ed ora del sensismo eleatico. Veggasi ciò nelle tre proposizioni famose.

(1) *Acad. Quæst.* Lib. II, Cap. XXIII.

ch'ei cercò di stabilire: delle quali l'una esprime che nulla esiste; l'altra che se esiste qualche cosa, questa non può essere conosciuta; la terza che quando anche alcuna cosa esistesse e potesse essere appresa, non potrebbe venire altrui significata.

Quanto alla prima di tali proposizioni, che cioè nulla esista, ei la dimostrava così. Se alcuna cosa vi fosse, ella sarebbe o l'essere, o il non essere, o l'essere e il non essere insieme. La prima ipotesi ripugna, da che essendo il non essere opposto all'essere, se questo è non può esistere il primo. La seconda, che cioè l'essere è, si palesa anche falsa da che l'essere non ha potuto nè cominciare ad esistere, nè essere eterno, nè aver principio e non averne nell'atto stesso. Al qual proposito Gorgia invocava la dottrina di Zenone e di Melisso intorno all'infinito e allo spazio. Imperocchè, diceva, se l'essere è eterno, esso è ancora infinito: ma l'infinito non esiste, per la ragione che lo spazio che dovrebbe contenerlo sarebbe maggiore di lui, cosa che non può conciliarsi colla nozione dell'infinito. Se poi vuolsi che l'essere sia prodotto, esso dee derivare o da ciò che è, o da ciò che non è: nella prima ipotesi esso sarebbe pria di essere, nell'altra esso non potrebbe cominciare ad essere mai. In fine è evidente che il reale ed il nulla non ponno esistere nell'atto stesso in rapporto alla medesima cosa: a cagion che l'essere in tal caso sarebbe identico al non essere, cioè a dire un nulla al pari di questo.

La seconda delle sopradette tre tesi, la quale enuncia che nulla può essere conosciuto, vien dimostrata da che se l'essere potesse pensarsi, dovrebbero ammettere la medesimezza del pensiero coll'essere. Ma in simil caso ogui pensiero dovrebbe esser vero, e da che noi concepiamo, ad esempio, un uomo percorrere il seno dell'aria, ed un carro la superficie del mare, dovrebbero dedurre che tali cose vadano veramente così. Essendovi imperò gran divario fra veri e falsi pensieri, si scorge che ciò che è pensato è diverso da ciò che è; per modo che ciò che è non è pensato nè conosciuto.

La prova del terzo assunto di Gorgia, che cioè nulla può essere manifestato con parole, è tale poi da rivelare in lui il più antico dei nominali. In effetti le parole non sono per lui che suoni i quali feriscono le nostre orecchia, ma esse non hanno alcun rapporto di simiglianza con gli oggetti, o colle cose reali: sono l'effetto di talune impressioni esterne, ma non esprimono punto le cose che sono al di fuori. In quel

modo che i colori non pouno essere appresi dall'udito, nella stessa guisa vi ha due separati dominii, quello delle cose e quello delle parole, dei quali l'uno nulla ha di comune coll'altro.

219° Rimanenti sofisti.—Prodicò di Julide, città dell'isola di Ceo, discepolo il Protagora, Trasimaco di Calcedonia e Polo di Agrigento, discepoli di Gorgia, Ippia di Elide, Callicle di Acarnania, Eutidemo di Chio, Diagora di Melo, detto l'ateo, e l'ateniese Crizia, che da discepolo passò ad essere l'avversario di Socrate, ed uno dei trenta tirauni; questi furono quelli che composero principalmente la schiera dei sofisti. I quali se corruperro il gusto del bello e la evidenza del vero, nè meno risparmiarono la morale: che anzi confusero il giusto coll'utile, e piegarono le massime di condotta a seconda dell'ambizione, e dei personali riguardi. Però nel secreto pensier dei sofisti, la sola legge di natura, l'unica regola del giusto e del vero, è quella che il forte dee comandare al debole (1). Ondechè Platone ci presenta in Protagora l'incertezza nel definire il vero bene, in Trasimaco la confusione della virtù col vizio, in Callicle la licenza messa in luogo di natural dritto; e nel decimo delle Leggi fa vedere la moralità come derivante pei sofisti dalla educazione e dal timore, e il bene e il male distinti solo, secondo gli stessi, per opera delle istituzioni civili. Tale era lo stato di corruzione in cui la società si perdeva per opera di una degenera filosofia, allorchè in Atene, fra lo strepito delle acclamazioni che vi riscuotevano i sofisti, la pubblica opinione si cominciò ad occupar forte di Socrate.

CAPITOLO II.

Epoca di progresso o di svolgimento sistematico.

Articolo I.

Filosofia greca da Socrate a tutte le scuole socratiche.

220° Di Socrate, e dello spirito della sua riforma.—Socrate figlinolo di Sofronisco scultore e della levatrice Fenarete, nacque in Atene nel quarto anno della Olimpiade settantasettesima (469 av. C.). La sua

(1) V. Tucid., Lib. I, 76, e Lib. V, 103.

vita pubblica essendo cominciata quando era già maturo in età, null'altro può dirsi di certo intorno alla di lui giovinezza, se non ch'ei fu destinato a seguir l'arte del padre, ma che spinto dal suo talento perspicace, cercò di mettersi in relazione cogli uomini più celebri del tempo suo, e di impossessarsi di quanto offriva di meglio quella civiltà che fioriva in Atene ai bei giorni di Pericle, non esclusa la musica, che apprese da Damone e coltivò sin quando fu vecchio. Per ciò che spetta a filosofia, senza potersi dire con certezza se fosse stato o no discepolo di Archelao, devesi ritenere come indubitato che cercò conoscere le dottrine delle scuole anteriori, e non lasciò sfuggir nessuno di quei filosofi che capitavano in Atene. Ma del resto il metodo tenuto da lui, e l'indole del suo filosofare furono così speciali, da non potersi ripetere da altri che dalla indole tutta propria del suo ingegno, e dagli esperimenti che in fatto di critica dovè fare nel secreto del suo pensiero, durante la sua gioventù. Conciossiachè la sua arte di disputare, non solo non avea alcun che di comune coll'andamento seguito dai filosofi anteriori, ma era in vece destinata ad oprar nella filosofia stessa la più gran riforma, non solo con sottrarla agli abusi dei sofisti, ma con farla diventare appunto critica e soggettiva, da oggettiva che era.

La vita pubblica, come venne intesa e praticata da Socrate, non consisteva già nello esercitare le cariche, o nel prender parte all'amministrazione delle faccende dello stato. Per quanto fossero importanti tali cose, e si potesse pel loro mezzo giovare alla patria, l'influenza di esse è sempre minore di quella che può spiegarsi con migliorare l'educazione della gioventù. Imperocchè le azioni derivando dalle intenzioni, e queste essendo o buone o ree secondo che la mente è bene o male informata; ne viene che con infondersi buoni principii, e con estirparsi o prevenirsi le cattive abitudini, si assicura nel miglior modo possibile la retta audatura, e si impediscono le deviazioni nella vita individuale e sociale degli uomini. La stessa opera salutare delle leggi, torna tanto più proficua; in quanto che per l'ottima educazione gli animi sono predisposti alla loro osservanza, e quasi fatti ad esse connaturali. Ove poi si consideri quanto il prevenire i delitti giovi più del punirli allora che già sono stati commessi, non si può far a meno di scorgere come l'opera dello educare sovrasti per la sua importanza a quella di ogni altro sociale ufficio, e come stia in suo potere il rendere più mite la penalità delle leggi. Per le quali cose non si deve esitare di scorgere nelle

cure dell'educatore il disimpegno della più importante fra le magistrature.

221° Suo metodo—Ed a questa consacrò Socrate tutta la vita, ubbidendo ad una missione alla quale sentivasi internamente chiamato. Ma a porre un argine per detta via ai mali che inondavano la società ai suoi tempi, un doppio modo dovea egli principalmente tenere: l'uno era quello di distruggere il prestigio che circondava i sofisti, per potere avviare alla cattiva influenza che esercitavasi da essi sulla gioventù; l'altro consisteva nel coltivare le forze naturali, e quei lumi di verità che quasi scintille sono nascoste nell'anima di ciascuno, a fine di controporli ai metodi artificiosi e vani che tanto erano in voga. L'uno e l'altro espediente poi venne praticato da Socrate, non già collospacciarsi precettore di alcuno, o insegnando, come si suole, in luogo e tempo determinato, ma sì conversando con tutti, secondo le occasioni, anche per le vie, e visitando spesso gli altri, e moltissimi, coll'incanto delle sue maniere, attirando presso di sè. Però le principali arti usate da lui contro i sofisti furono l'ironia, l'induzione, l'analogia (119). Della prima delle quali si avvalse per allettare il nemico ad entrare seco lui in disputa, con mostrarsi e timido, ed umile, e diffidente di sè, e bramoso solo di apprendere e di essere istruito ed illuminato nella ignoranza propria, da chi era maestro di scienza: per lo che consueto era di dire, non sapersi da lui altra cosa se non quest'una, che cioè nulla ei sapeva. E pure dopo di avere con tali allettative chiamato in campo l'avversario col quale voleva provarsi, ei non più lo lasciava sfuggire immune; ma ricorrendo alle altre sue armi, che erano quelle dell'induzione e dell'analogia, a forza di dimande, partendo sempre dalle cose più chiare, l'obbligava a convenire intorno a ciò che dianzi avea negato, o a negare ciò che avea prima asserito. E quando lo avea ridotto a contraddirsi e a tacere, nè pure allora, vedendolo alle strette, lo risparmiava; che anzi vie più incalzavalo da presso, sino a che confuso lo lasciava non senza eccitare talora l'ilarità di quelli che erano stati presenti.

Quanta celebrità dovette venire a Socrate da queste arti così idonee all'intento e così adattate alle occorrenze dei tempi, e quanta invidia dovettero altronde le stesse eccitargli contro, da parte di quelli che erano già sotto altri auspicii saliti in onore; son cose che si possono facilmente pensare. La storia in effetti dopo averci per lunga pezza mo-

strato in lui il personaggio più ricercato e più influente della Grecia, lo trova alla fine fatto segno di calunniose accuse, per le quali condannato da iniqua sentenza a bere il veleno, pieno di calma e di dignità, temperando il dolore dei suoi discepoli con ragionar loro intorno alla seconda vita, fra il compianto e l'ammirazione universale, finì di vivere nell'anno primo della Olimpiade novantacinquesima (400 prima di Cristo), lasciando l'esempio del disdegno per l'ingiustizia sino al punto di disprezzare i suoi potenti nemici, e della osservanza per le leggi sino a rifiutare di sottrarsi alla sua indegna condanna.

Ancora, l'altro uso che faceva Socrate della sua arte d'interrogare avea uno scopo tutto positivo. Rifuggendo egli in effetti dallo spiegarsi intorno alle svariate quistioni, in una maniera categorica e magistrale, voleva che ciascuno scorgesse da sè il vero delle cose, cominciando dal formarsi di esse giusti e precisi concetti. Quindi era per lui di somma importanza il farsi pria di tutto presente esattamente l'idea di ciò che aveasi a trattare, con esaminarla da ogni lato e sotto ogni rapporto. A conseguire poi ciò, soleva in virtù di opportune dimande e giovandosi del mezzo dell'analogia (119), condurre naturalmente il pensiero altrui, sino a scorgere colla maggiore evidenza ciò che innanzi sembrava per lo meno dubbio od oscuro (1). Il perchè piacevasi egli di paragonare la sua industria all'arte della madre ostetrica, volendo indicare come da lui venivasi in soccorso della natura, per fare che da questa si esprimessero idee secondo verità: le quali idee sono il vero natural parto della virtù cogitativa dell'anima. Adunque riponendo Socrate nelle idee il principale oggetto di sue ricerche, oprò la grande riforma della filosofia, rivolta a richiamar la ragione sulla ragione medesima, e a sostituire la riflessione e la speculazione alle mere ipotesi. Così egli richiamato avendo, come dicevano, la filosofia dal cielo, non solo diede alla stessa un oggetto ed un metodo tutto proprio e determinato, contro a ciò che praticato aveano, in generale parlando, le scuole anteriori; ma provvide alla moralità della scienza contro al traffico dei sofisti. Tutti gli altri filosofi e le seguenti scuole di Grecia per quanto fra loro discordi, si facevano vanto perciò di riguardar Socrate come loro primo autore e quasi ceppo comune.

(1) Per formarsi una esatta idea dell'uso dell'analogia fatto da Socrate, è da leggersi per intero il Cap. IV del 1° Libro delle *Memorie di Socrate*, scritto da Senofonte.

222° Sua dottrina morale— Un'altra sua gloria poi fu quella di aver dato origine alla filosofia morale. Perciocchè avverso la sentenza scettica dei sofisti, che il bene morale non esiste in sè, ma solo per legge umana, insorse colla dottrina che il bene morale non esiste per legge umana, ma in sè; e che esso è riposto non già nel *ben essere* (*eutichia*), ma sì nel *ben operare* (*eupraxia*) e nella virtù in azione, sotto di cui racchiudesi la temperanza, la pietà, la forza e la giustizia. Quindi il pensiero fondamentale, che la ragione in ogni cosa predomina, tanto cioè nell'universo, quanto nella scienza e nella umana attività, rispetto a cui il sensibile ed il corporeo non hanno valore alcuno. Come poi la ragione nella sua purezza è Dio stesso, soleva Socrate dire, che l'uomo devesi sforzare di assimilarsi a Dio, quasi volendo in ciò riassumere tutta la legge di natura. Fidando sulla necessaria bontà dell'ente supremo, respingeva il dubbio, non forse dovesse l'anima umana essere annientata dopo la morte. Considerava la provvidenza come un dono divino, e la ripeteva dall'assistenza di un genio ispiratore. E avvegna che in tutte le ricerche di tal natura trovava il punto di partenza più ineluttabile nell'intimo della propria coscienza, faceva consistere la sapienza nel conoscere noi stessi, secondo l'iscrizione famosa del tempio di Delfo.

Dopo la morte di Socrate la maggior parte dei suoi discepoli, compreso Platone, non saprei se per timore o per disdegno verso gli Ateniesi, si ritirarono in Megara, sui confini dell'Attica, appo di Euclide, un dei più antichi discepoli socratici. Indi di là per varie parti si diramarono. Ed alcuni, senza formare scuole, propagarono colla voce, cogli scritti e più coll'esempio, gli ammaestramenti di Socrate, siccome fecero gli ateniesi Senofonte, Eschine, Critone, Simone, e il Tebano Cebete. Altri si diedero allo studio della vita pratica, come Aristippo e Antistene, dando origine il primo alla scuola Cirenaica, il secondo alla Cinica. Altri finalmente si dedicarono alle ricerche metafisiche, siccome fecero Euclide fondatore della scuola Megarica, Fedone della Eliaca, Menedemo della Eretriaca; nell'atto che era riserbato a Platone il mostrare tutta la fecondità della riforma socratica, con rannodare le svariate parti del saper filosofico, e portarle a quell'altezza meravigliosa di cui era capace il suo ingegno divino.

223° Scuole socratiche. La Cirenaica, l'Egesiaca, l'Anniceria— Sulle coste dell'Africa, di rincontro alla estremità occidentale dell'isola

di Creta, sorgeva Cirene; patria del poeta Callimaco, e di molti uomini ragguardevoli, i quali seppero costantemente difendere la libertà, e fortemente resistere ai barbari che abitavano al di sopra di loro nell'interno del paese. Qui vi noi troviamo nel sorgere del quarto secolo prima dell'era volgare (380 av. C.), una scuola istituita da Aristippo, che uscito da cospicua famiglia portossi in Atene giovane ancora, attiratovi dalla fama dei discorsi di Socrate. Dividendo con questi la ricerca del bene sommo, si volse egli allo studio della vita pratica. Ma a cagione del carattere indeterminato dell'insegnamento socratico, e perchè Socrate si limitò in generale ad un sapere di uou sapere, il fondatore della scuola Cirenaica, consono ad un genere di vita splendida da cui non seppe distaccarsi, sviluppò una dottrina del godimento, in cui il sensismo si manifesta in tutte le sue conseguenze. Tale dottrina insegnata da lui ad Antipatro da Cirene, ed alla propria figlia Arete, fu da questa tramandata ad un altro Aristippo di lei figliuolo, soprannomato da ciò Metrodidatto, che la ridusse in forma sistematica, per modo da potersi epilogare nel seguente modo. L'unico criterio del vero consiste nelle sensazioni. Di queste altre sono piacevoli, altre dolorose. I piaceri e i dolori poi o sono fisici o morali, ma i morali sono i più forti. Si questi che quelli risultano da affezioni contrarie e positive entrambo in mezzo alle quali consiste un terzo stato medio d'indifferenza, da cui non si esce se non per entrare nell'una o nell'altra delle due opposte condizioni. Il solo bene è il piacere, e il solo male è il dolore. Il piacere però distingue dalla felicità come la parte dal tutto; essendochè esso è goduto solo nel presente, per essere il passato un nulla ed il futuro incerto; nell'atto che la felicità risulta dall'assenza di tutti i dolori, o dalla totalità dei diletti, abbracciando anche i passati e i futuri. Niuna differenza reale separa il giusto dall'ingiusto, come quelli che dipendono dalle abitudini e dalle opinioni. Quindi tutte le azioni sono per sè indifferenti, e nulla vi ha che sia turpe; ma la saggezza consiste nell'agire secondo le opportunità, e la giustizia secondo la legalità.

Tra filosofi cirenaici, Teodoro, soprannomato l'ateo, lasciò cattiva celebrità per aver surrogato l'egoismo all'amor della patria ed all'amicitia, e per aver dichiarata superstiziosa la credenza in Dio e nella immortalità, in che fu seguito dal suo discepolo Bione, e, secondo alcuni, anche da Evemero Messenio (1). Egesia ed Anniceride poi, succeduti ad

(1) E pure in quanto a Evemero, coloro che più accuratamente ne parlano si accordano

Epitemide ed a Perebate, convennero nella idea fondamentale del cirenaismo, che il piacere sia l'unico bene e il dolore l'unico male per l'uomo. Ma essi furono risguardati quali autori di due scuole a parte, l'Egesiaica e l'Anniceria, le quali considerando in una maniera negativa i piaceri dei sensi, riconobbero che il savio non può aspirare tutt'al più che ad una vita esente da perturbazioni. Ma Anniceride revindica, nell'apparenza almeno, il posto agli affetti di benevolenza e di amistà, insegnando come in molti casi convenga tollerare il male, e far dei sacrifici o in vista dei piaceri futuri, o per esimersi da mali peggiori; nell'atto che Egesia osservando come nè la forza nè la prudenza valgano in molti casi a sottrarre l'uomo all'impero delle circostanze avverse, o a procurargli l'esenzione dai dolori, proclamò il suicidio con tanta forza di convincimento, che molti dei suoi uditori dandosi la morte, fu necessario vietare a lui di parlare più delle miserie che circondano la vita umana.

224° La Cinica — Nello stesso tempo in cui la scuola cirenaica svolgeva la dottrina dell'edonismo, ovvero la filosofia del piacere, un altro discepolo di Socrate, l'ateniese Antistene, fondava la scuola Cinica, detta così tanto per la maniera di vivere alla canina, quanto per il luogo dell'insegnamento, il Cinosargo. Anche l'oggetto di tale scuola fu la vita pratica. Chi si arresta a vedere in essa proclamata la virtù come norma suprema dell'uomo savio, può credere che la dottrina di Antistene fosse affatto opposta alla cirenaica. Ma il vero è che il cinismo si proponeva eziandio di ritrovare un genere di vita aggradevole, e riponeva nello studio del ben vivere il suo ultimo intento; di maniera che esso deve essere allogato nella categoria dell'*eutichismo*, o teoria del ben essere, diversa dall'*eupraxismo*, o teoria del ben fare. La sua differenza dal cirenaismo, chi ben vede, concerne unicamente la scelta del mezzo per conseguire il mentovato fine: conciossiachè Antistene reputava più conducente a procurarsi un viver lieto, il diminuire i bisogni che l'accrescere i modi di soddisfarli; dovechè questo secondo espediente preferito era nella scuola di Aristippo. Certo sulla dottrina di Antistene influì molto il suo carattere, e su questo il

in riconoscere in lui non più che un avversario dell'idolatria: come quello che coi documenti di antiche iscrizioni rimaste sui templi, avea impreso a mostrare, che i diversi numi in origine erano stati uomini, i quali giovato avendo ai loro simili, ne avevano in ricambio avuto onori divini (V. Cic. *De Nat. Deor.* Lib. I, Cap. XLI).

desiderio di distinguersi per lo disprezzo del crescente lusso. Ma la dottrina stessa potette storicamente derivare dall'essersi attenuto alla lettera della sentenza di Socrate, che l'uomo quanto ha minori bisogni, tanto è più simile agli dei, che di nulla abbisognano. Filosoficamente poi dovette pervenirvi dal considerare, che gli agi e le ricchezze e gli onori, son tali che chi più ne ha più ne desidera, e chi più ne desidera è meno lieto: per la qual cosa risecando egli tutti i bisogni fattizii, si limitò puramente ai naturali. In tale limitazione poi fece consistere la virtù, e ravvisò l'ideale del saggio nell'essere a sè stesso bastevole, professando un egoismo non inferiore a quello dei cirenaici.

Discepolo di Antistene fu Diogene da Sinope, famoso per il suo genere di vita riposto nel far senza di ogni cosa, meno di ciò che la natura presenta a chicchessia, e che è affatto indispensabile al vivere. Il più noto dei suoi discepoli fu Crate Tebano, che avendo temperata colla mitezza del suo carattere la rigidezza del cinismo, produsse Zenone da Gizio, il celebrato autore della scuola Stoica. Nulla poi vi ha di speciale a notare negli altri seguaci di Antistene, i quali furono Monimo, Onesicrito, Métrocle ed Ipparchia, l'uno fratello l'altra moglie di Crate; indi Menippo e Menedemo.

225° La Megarica, l'Eliaca, l'Eretriaca — Fra discepoli di Socrate che si diedero alle ricerche metafisiche a preferenza delle morali, Euclide da Megara (che nessuno vorrà scambiare col matematico, vissuto circa un secolo dopo, ai tempi di Tolomeo Lago) fondò la scuola Megarica, in sul cominciare del quarto secolo avanti l'era cristiana; e poco dopo Fedone, un di quelli che secondo narra Platone assistette Socrate fino agli ultimi istanti di vita, fondò la scuola Eliaca, in Elide sua patria, città del Peloponneso rinomata per la celebrazione dei giuochi Olimpici. Ad Euclide, nella scuola Megarica, successe Eubulide Milesio suo discepolo, ed a questi Clitomaco da Turio, Stilpone da Megara, indi Alessino, Apollonio Crono e Diodoro Crono. Nella Eliaca, tennero dietro a Fedone, Plistano, Anchipilo, Mosco, Asclepiade e Menedemo nativo di Eretria in Eubea, discepolo di Stilpone e capo degli Eretriaci, fiorito verso l'anne 350 avanti di Cristo, da non confondersi col filosofo cinico che porta lo stesso nome.

Dietro gl'incerti ragguagli che ne rimangono, sembra che le dette tre scuole, Megarica, Eliaca ed Eretriaca, si siano piuttosto distinte per le diverse loro sedi, che per positivo divario di dottrina. Imperoc-

chè l'elemento che predomina in esse, e soprattutto risalta fra Megaresi, è l'eleatismo modificato dallo spirito socratico. Di fatti Euclide colla sua scuola non ammetteva che un solo essere, e questo immutabile, il quale non può conoscersi coi sensi, ma unicamente col pensiero: essere oltre a cui non esiste altra cosa; ragione, intelligenza suprema, bene per eccellenza, Dio. Oltracciò, in quanto alla parte dialettica, Euclide rigettava gli argomenti di analogia, ed attaccava le prove non per le promesse, ma per le conclusioni, facendo uso così delle dimostrazioni indirette o per assurdo. Le sottigliezze logiche però non mancarono di degenerare in sofismi in Eupulide ed Alessino. Stilpone, il quale fioriva circa un secolo dopo la morte di Socrate, si distingue per avere insegnato, che le idee universali non hanno valore, sì perchè esse non si riferiscono ad alcuno oggetto in particolare, sì perchè dovendo essere eterne non possono trovare applicazione nel mondo sensibile: dottrina per la quale venne considerato come il primo dei nominali (136). Diodoro Crono di Jaso nella Caria, discepolo di Apollonio Crono e contemporaneo di Stilpone, ebbe rinomanza tanto per le sue ragioni colle quali si adoprava a dimostrare, che ogni cosa essendo collegata con ogni cosa, non vi ha nulla di possibile che non sia necessario altresì, quanto per avere aggiunto altri argomenti a quelli coi quali Zenone da Elea avea negato l'esistenza del moto in natura. Nulla poi di speciale si sa intorno a taluni altri filosofi Megaresi, come Brisonne, Clinomaco ed Eufanto.

226° Platone — Il migliore interprete del metodo e dei pensieri di Socrate; quegli che doveasi impossessare dello spirito della sua riforma, e mostrarne l'immensa efficacia; lo scrittore di cui l'eleganza e la sublimità, l'erudizione e la scienza concorsero a formare un modello di bellezza artistica e di profondità filosofica, e che destinato era ad esercitare la più grande preponderanza di dottrina nei secoli posteriori; Platone dico, nacque in Egina, isola, nel terzo o quarto anno della Olimpiade ottantasettesima (430 o 429 avanti l'era volgare), da genitori appartenenti ad antiche e potenti famiglie di Atene, che vantavano per antenati un Codro e un Solone (1). Se la natura gli fu larga di doni, l'educazione contribuì a svilupparli, accompagnandolo con mae-

(1) Il suo vero nome fu quello di Aristocle, ma venne denominato Platone per l'ampiezza del suo petto e della sua fronte.

stra mano dal culto del bello nelle arti della poesia, della musica e della pittura, allo studio del vero nelle matematiche e nella filosofia, nella quale ultima iniziato venne da Cratilo seguace di Eraclito, finchè a venti anni fu accolto come alunno dal figliuolo di Sofronisco: maraviglioso incontro in cui era eguale fortuna per Platone l'averè un maestro come Socrate, e per Socrate il trovare un discepolo pari a Platone. Separatisi dopo dieci anni circa, per la morte del primo, la determinazione di Platone fu unica, il filosofare alla maniera socratica, sulla base di un sistema vasto ed armonico, in cui alla parte speculativa rispondeva la fisica e la morale. A tal fine ei cercò di conversare e di apprendere, portandosi ovunque gli veniva fatto di trovare uomini celebri ed antica sapienza. Uscito dal grande convegno dei socratici fattosi in Megara, rivide in Cirene quel geometra Teodoro che avea già conosciuto nell'Attica; consultò nell'Egitto le tradizioni sacerdotali; attinse nella Magna Grecia alle stesse fonti dei discepoli di Pitagora, ed osservò in Sicilia, dove si portò più volte, e leggi e costumi e forme di governi civili; sino a che ritiratosi in Atene, insegnando a numerosi discepoli, nel recinto ameno della sua prediletta Accademia (Ginnasio di Ero Accademo), e intendendo a comporre le sue opere immortali, finì di vivere nel primo o secondo anno della Olimpiade centesimottava (348-47 avanti l'era volgare), in su l'ottantunesimo della età sua.

227° Sua dottrina sulla conoscenza—Fra tutte le circostanze esterne, quelle che più influirono sul carattere maestoso e solenne di Platone e della sua dottrina, fu l'abitudine del conversare in Egitto coi sacerdoti, e coi pitagorici in Italia. Indi pure quel velo misterioso che coprè quasi ad ogni tratto in Platone una dottrina arcana, cou l'arte di lasciare indecise le controversie, e talora non facendo nè meno intravedere l'intento ch'ei si propone, anzi non esprimendo mai formalmente la sua dottrina, sino ad occultare sè stesso costantemente, in mezzo alle dispute le quali vengono eseguite dai diversi interlocutori dei suoi dialoghi: espediente adoprato con maggiore accortezza, a quel che pare, dietro l'esempio della miseranda fine di Socrate. La quale arte, mentre sottrae ai profani, lascia però intravedere ad occhio esperto ed attento quel fondo di dottrina sulle parti più rilevanti della scienza, che costituisce il vero sistema di Platone. A comprendere il quale non basta Platone solo, nè lo stesso Socrate; ma ei fa mestieri rimontare a Pitagora, la cui dottrina, passata per il crogiuolo socratico, ri-

fulge di più vivida luce, incentrata nella mente divina del grande Eginese. In questi come in Pitagora l'uno ed il vario sono i costitutivi dell'universo, per modo che il vario è subordinato all'uno, e può vedersene l'immagine nella mente dell'uomo. Se non che in Platone dal simbolismo pitagorico delle figure e dei numeri svolgesi la dottrina delle idee: dottrina che mentre forma il cardine del platonismo, presenta il punto di contatto e insieme il passaggio dalla teorica della conoscenza a quella degli esseri. Socratico nel metodo, Platone pria di farsi a interrogare la natura delle cose, scende nella profondità del suo pensiero, e in questo distingue tre facoltà: la sensibilità, l'intendimento, la ragione. La prima, destinata a ricevere le impressioni fuggevoli del mondo esterno, non offre alcuna cosa di stabile o di necessario, nè in sè stessa nè in quanto al termine cui si riferisce. È proprio dell'intendimento il distinguere e il riunire gli elementi sensibili, per modo da formarsi le nozioni degli oggetti. Ma la facoltà suprema che possiede i tipi di tutte le cose individuali; che è la sede di ciò che è immutabile, necessario ed universale, e che per nulla risente della instabilità del mondo sensibile, è la ragione. Questi tipi spirituali, intelligibili, puri, vennero da Platone contrassegnati col nome d'idee.

Due problemi si riferiscono a queste: l'uno riguarda la loro origine, l'altro il loro valore. Quanto al primo, osservò Platone nel Menone, che qualora lo spirito si volge alla indagine di qualche nuovo fatto, tuttochè non lo debba da prima conoscere, mentre è appunto la sua conoscenza quella ch'ei vuol conseguire; pure dee averne qualche indizio, o quasi vista anticipata, senza di che non potrebbe essere mai mosso a far ricerca di cosa incognita al tutto. Ora per dar ragione di questa previa conoscenza delle cose, ovvero di questo lume che le presenta in parte nell'atto che in parte le ignoriamo, Platone ammise che le idee formano un ordine trascendente di conoscenze, anteriore e superiore alla esperienza, ed hanno un'origine *a priori*, per cui le idee stesse furono da lui dette innate. Queste sono quelle le quali costituiscono il principio e il fondamento di ciò che propriamente merita il nome di scienza, ovvero di ogni conoscenza assoluta, necessaria, universale; a differenza di quelle conoscenze, che poggiando sulla esperienza, mancano di evidenza, di stabilità, di certezza, e non somministrano che mere opinioni.

Ma a sì fatto modo di risolvere la quistione della origine delle idee, si rannoda l'altra ricerca concernente il loro valore. Imperocchè se esse hanno caratteri opposti agli oggetti del mondo sensibile, se quindi non ponno essere ricavate, per niuna operazione dell'intelletto, da ciò che è mutabile e contingente; ne segue che non solo le idee tutte, attesa la loro natura necessaria e immutabile, offrano un passaggio all'idea di Dio, ma che esse siano una manifestazione della stessa realtà suprema, ovvero della causa ideatrice dell'universo, come quelle che hanno in essa una realtà oggettiva, essendo valute alla medesima di eterni modelli od esemplari nella formazione di tutte le cose. Ma oltre all'esistere come tipi nella mente nostra, e come archetipi in Dio, le idee sono state anche applicate come altrettante impronte nella materia bruta e passiva: perlochè esse giusta la mente platonica, hanno anche una realtà oggettiva nel mondo visibile (semprechè questo si consideri subordinatamente ad una somma ragione), ed esistono in questo come forme che si riproducono nelle specie e nei generi della natura, quasi copie di eterni originali: dottrina che in opposizione a quella dei nominali ha preso posteriormente il nome di realismo (136).

228° Sua dottrina intorno agli esseri — A così fatta teoria della conoscenza si rannoda quella degli esseri. Intorno alla quale è da notare principalmente, che da Platone ammettevasi un ordine di cause seconde, condizionali, mutabili, da una parte, e dall'altra una causa assoluta, incondizionale, immutabile. La realtà di questa vien dimostrata dalla esistenza del contingente, e così provasi che vi è Dio, l'essere necessario, o ancora Ente per eccellenza. Ma in mezzo a questi due termini di opposta natura, ed a spiegare l'azione di Dio sulla materia inerte e passiva, e la formazione dell'universo, Platone credette necessario di ammettere l'anima del mondo, come un'attività intermedia la quale invade l'universo corporeo e produce i generi e le specie della natura. Tale è il platonico logo di cui la sostanza è Dio stesso, ma non già Dio qual era pria di manifestarsi nella formazione del mondo; si bene in quanto colla sua azione internandosi nella materia, si è manifestato attraverso delle forme generiche e specifiche della natura visibile, per risplendere con maggior luce nella ragione dell'uomo.

Figura compendiativa dell'universo è l'uomo: imperocchè avvi in esso una parte materiale e mutabile, che è il suo involto mortale, ed un principio spirituale a cui appartiene la facoltà delle idee, manifesta-

zioni ed immagini della essenza divina. Ma come prodotto della unione fra queste due contrarie nature, Platone ammise nell'uomo stesso alcun che d'intermedio, partecipe dell'una e dell'altra, subbietto dei sentimenti, delle appetizioni e delle passioni, contrassegnandolo col nome di *timo*, la cui sede pose nel cuore.

Non è poi che una parte accessoria del sistema di Platone, il favoloso racconto ch'ei fa dello stato primitivo delle anime, le quali formate da Dio e partecipi dell'intuito del divino, vivevano negli astri; ma in pena del loro allontanamento dal bene, furono respinte, e incarcerate, secondochè meritavano, altre in corpi maschili, altre in femminili, altre in quelli di bruti. Al qual proposito mi piace di far notare, che la divina visione di cui, giusta la platonica favola, erano partecipi le anime nelle antiche loro sedi celesti, è stata conservata alle anime stesse sulla terra; e ciò non già per tradizionale diceria, ma in virtù di espresso pronunciato scientifico, che sta a capo di tutto il sapere, secondo la convinzione degli ontologisti (125 e 298). Stantechè, quanto a Platone, non insegnò egli già che si potesse da uomo conoscere Dio in sè stesso, ma solo nella sua immagine, la quale mostrasi a noi nel vero, così come nel bello, nell'armonico e in generale in tutte le idee che sono nella ragione, ma hanno per causa Dio. Per la qual cosa, giusta la dottrina platonica, le idee non elevano già alla intuitiva conoscenza dell'assoluto, ma in vece ci valgono per la formazione dell'idea suprema la quale rappresenta il principio di tutte le cose, e serve di fondamento a tutte le altre idee, dir voglio l'idea di Dio qual sommo prototipo dell'universo intellettuale e corporeo.

229° Morale e politica di Platone — Noi non ci tratterremo sulle idee di Platone relative alla fisica: parte che non offre alcuna originalità, meno quella che le viene dal complesso del sistema platonico, secondo il quale il mondo essendo materiale è contingente, e come tale ha avuto un principio ed è stato fatto da una causa attiva e razionale, cioè da Dio, a similitudine dell'eterno esemplare che ne avea in mente, quale artefice supremo dell'universo. La dottrina poi morale e politica, parte vitale del sistema platonico, risponde fedelmente alla sua metafisica, come può rilevarsi da questi sommi capi. La simiglianza dell'anima a Dio costituisce la virtù. Ma essendo Dio l'armonia stessa, la virtù è riposta nella giustizia, ovvero in quel governo dell'anima, nel quale ciascuna delle sue facoltà si esercita in modo analogo alla sua

essenza, ed armonicamente colle altre facoltà; di sorta che la ragione colla sua sapienza sovrasti agli affetti dell'animo, e questo col suo valore produca la temperanza negli istinti animali. In opposizione a ciò, quando questi la vincono sul valore, e giungono a deprimere la signoria della ragione, producono il disordine dell'anima, cioè l'ingiustizia.

Non altrimenti che negli individui, Platone vide negli stati tre sorte di facoltà e di condizioni sociali; quella del sovrano, quella del difensore, quella dell'operaio. La prima corrisponde alla ragione, ed essa negli stati composti a giustizia dee primeggiare; l'altra si riferisce al valore dell'animo, ed essa è destinata alla esecuzione degli ordini di quei che comandano; l'ultima, relativa ai desiderii fisici, è addetta alla soddisfazione dei bisogni materiali della società. Ma alla giustizia sottomette l'ingiustizia, ovvero la disarmonia dello stato, quando, per la decadenza dei cittadini, dalla monarchia ed aristocrazia vera, in cui la ragione predomina, si incorre sotto il dominio degli ambiziosi e dei ricchi, ovvero nella timocrazia ed oligarchia, e da ultimo nel dominio del popolo, ovvero nella democrazia e nell'anarchia.

Avvegna poi che la giustizia è un bene, e il bene, secondo la massima di Socrate, è inseparabile dall'utile, ne viene che solo il giusto è felice, e solo dalla giustizia nasce la prosperità degli stati. Quindi, ammesso che l'uomo tende sempre al bene, Platone trasse l'origine dell'ingiustizia da un cattivo modo di giudicar delle cose; e, dichiarata la colpa figlia della ignoranza, assinuò il colpevole al cattivo artista che opera il male meno per volontà che per difetto d'ingegno.

Per realizzare l'unità nello stato, e fare di esso quasi una sola famiglia, con estinguere le differenze tra ceti, e render miti i dominanti verso i dominati; Platone ricorse al progetto di quella comunità che tutti fanno, e che molti benignamente interpretano con riferirla alle sole società guerriere. Ma Aristotile facevasi ad oppugnare un sistema così contrario alla natura dell'uomo, con dire: L'uomo ha due principii di sollecitudine e di amore, quali sono la proprietà e gli affetti: ma nella repubblica di Platone non vi ha luogo nè per l'uno nè per l'altro di tai sentimenti (1).

Certo, la filosofia ha progredito grandemente passando dall'antico al nuovo periodo della sua storia; ma tuttavia, nel decorso dei secoli po-

(1) *Polyt. Lib. II, Cap. II*

steriori non è apparso lavoro filosofico il quale abbia superato le opere di Platone.

230° Prima Accademia—Nipote e continuatore delle dottrine di Platone nell'Accademia, fu Speusippo Ateniese, sopravvissuto ad esso nove anni incirca. Sottentrò a lui nell'opera dell'insegnamento un altro discepolo di Platone, Senocrate Calcedonio, che venne seguito da un gran numero di filosofi, fra i quali si distinsero Polemone e Crate, Ateniesi celebri per la loro virtù ed amicizia, e Crantore Solense. Questi proseguirono a filosofar sulle orme di Platone sino al cadere del terzo secolo avanti l'era volgare, e compongono l'antica Accademia. Ciò che vuolsi notare intorno ad essi è un certo ritorno alle formole di Pitagora tolte dalle matematiche: circostanza che risalta soprattutto in Senocrate, appo il quale la monade e la diade ripresero il luogo dello spirito e della materia; lo che se non annunzia progresso, conferma l'intimo legame fra sistemi dei più solenni ingegni dei quali l'antichità ci offre spettacolo.

Pria di parlare ora delle posteriori Accademie, ci richiamano le dottrine di Aristotile, non che di Epicuro e di Zenone.

231° Di Aristotile, e della sua dottrina sulla conoscenza opposta a quella di Platone—Come nel Cinosargo Aristippo, e Platone nell'Accademia, Aristotile (nato in Stagira sui confini della Macedonia e della Tracia, nel primo anno della novantanovesima Olimpiade, 384 avanti la nascita di Cristo) fondò nel Liceo, altro edificio di Atene, una scuola che fu chiamata Peripatetica, da che soleva egli in essa filosofare non dalla bigoncia, come soleasi, ma passeggiando in mezzo ai discepoli. Investigatore infaticabile, d'ingegno straordinariamente acuto ed egualmente presto così alle astrattezze che alle particolarità, Aristotile assistette Platone per ben venti anni, nell'atto che meditava contro la di lui dottrina quella rigorosa opposizione, che è poi servita in tutti i secoli a trattenere la filosofia dal volgersi decisamente verso l'idealismo. Il cardine della filosofia di Platone era stato la teoria delle idee: la teoria delle idee fu fatta segno principale della critica di Aristotile. Come, diceva questi, se le idee sono nate con noi, saremmo privi per sì lunga pezza del lume che esse dovriano spandere sulla conoscenza delle cose? Come possederemmo l'idea di una cosa, prima di averla appresa? E non vi sariano altronde diversi esemplari per un oggetto medesimo, poichè lo stesso oggetto può essere collocato sotto le categorie di più

generi? Quali prove poi per trarre da un ordine superiore, quasi da misteriosa sorgente, il capitale di ogni sapere? Non vi ha egli in ciò della poesia più che della scienza? Si consulti in vece l'esperienza, si vedrà come puossi da questa ricavar la origine di tutte le idee. Le sensazioni ne apprestano la materia; l'intelletto agente le sveste delle circostanze accidentali, e ne forma le nozioni generali, intelligibili, pure, l'intelletto passivo le riceve e conserva. Così nulla vi ha d'innato in mente nostra, ma tutto è acquisito. Del resto fu notato nella seconda Parte che i sistemi di Platone e Aristotile anzichè essere ostili si completano a vicenda (139).

Ciò premesso, sforziamoci di ridurre in breve quadro i tratti più rilevanti del sistema aristotelico. E in prima, per formarsi un'idea della filosofia secondo Aristotile, devesi con lui cominciare dal distinguere l'esperienza dalla scienza; l'una che si arresta ai fatti, l'altra che ne investiga il come e il perchè. Tutte le scienze poi hanno degli oggetti e dei principii proprii. Ma se è possibile di sottomettere queste discipline a un esame, uopo è andar oltre ai detti oggetti e principii (come quelli che formano parte delle medesime), e quindi sospingere le ricerche su quegli elementi che sono supposti in comune da tutti gli oggetti, e su quei principii supremi ed universali che signoreggiano lo scibile intero. La scienza che si addentra in sì fatte indagini è la filosofia: definizione la quale nel fondo non è diversa da quella di Platone. Maestro e discepolo cercano del pari le ragioni ultime della conoscenza e degli esseri; solo il primo si colloca nell'altezza dell'ordine ideale, e scende ai fatti speciali e concreti; l'altro comincia da questi, e per via di analisi si apre la strada alle nozioni astratte e ai principii.

Gli elementi primi della conoscenza, i quali hanno nel tempo stesso un valore negli oggetti donde il pensiero li attinge, e che formano eziandio il sostrato di ogni linguaggio, vennero da Aristotile nominati categorie. Queste, al numero di dieci, sono la sostanza, la quantità, la qualità, il rapporto, il luogo, il tempo, la situazione, il possesso, l'azione, la passione (88). Fra tali elementi semplici da una parte, e le nozioni degli individui dall'altra, corrono le idee intermedie di genere, di specie, di differenza, di proprio e di accidente. Queste però offrono una classificazione logica, che da Canada era stata impropriamente confusa colla classificazione ontologica (196). Aristotile distingue tal doppio modo di

risguardare le idee; e da ciò la differenza tra *predicabili* e *predicamenti* rimasta nei logici posteriori.

Oltre alle conoscenze immediate le quali sono evidenti per sè stesse, vi ha le conoscenze mediate, cioè quelle che derivano da conoscenze anteriori. Ma non potendo esservi una serie infinita di deduzioni, è giuoco-forza arrestarsi a dei primi principii, i quali stanno da sè, e sono chiari per propria evidenza. Quando si pretendesse in effetti aver la dimostrazione di ogni cosa, le scienze non sariano più possibili come quelle che mancherebbero di principii primi.

Doppia poi è la natura dei primi dati dello scibile: alcuni son contingenti, e nascono dalle percezioni sensibili; altri son necessari, e vengono conosciuti dal solo intelletto. Fra tutti i principii necessari, razionali, puri, supremo è quello di contraddizione.

Il mezzo di ottenere conoscenze mediate è il ragionamento, ma questo è di due sorti: l'uno induttivo parte dalle idee inferiori, ed attribuisce ciò che ad esse conviene ad un'idea superiore; l'altro dimostrativo, tenendo ordine opposto, attribuisce alle idee inferiori ciò che ha trovato in un'idea superiore. Il primo prende anche semplicemente nome d'induzione, l'altro di sillogismo. Ambo rannodansi ad un'anterior conoscenza; ma il sillogismo parte da principii generali, l'induzione perviene al generale mediante il particolare già conosciuto (45). Ancora, il generale da cui comincia il sillogismo, è più noto in quanto a sè; il particolare per contra da cui piglia le mosse l'induzione, è più noto in quanto a noi; chiamandosi da Aristotile più noto in quanto a noi ciò che è più prossimo alle sensazioni, e più noto in quanto a sè ciò che meno alle sensazioni è vicino (58).

La parte istrumentale della filosofia è quella che ha per oggetto lo studio dei metodi, cioè l'uso dell'istrumento conoscitivo che è l'intelligenza dell'uomo. Il lavoro principale della logica consiste quindi nell'arte di formare le proposizioni, e nello studio delle leggi dei sillogismi: cose in cui non si può prescindere dal determinare il valore dei vocaboli, e quindi dall'occuparsi di quell'analisi del linguaggio che è proprio della grammatica generale. Senza presumere che questa parte della filosofia di Aristotile sia per ogni verso perfetta, devesi convenire però che nulla vi ha in essa che non sia fornito di somma evidenza, a segno che la logica formale, vera statistica del pensiero, è rimasta quale venne da lui stabilita, monumento vasto e non perituro del greco sapere.

232° Sua dottrina degli esseri—L'essere, oltre al denotare una nozione dello spirito, esprime altresì ciò che ha una reale esistenza. Nulla può dirsi poi che esista realmente, se non le sostanze individuali, chiamate anche da Aristotile sostanze prime, le quali esistono per sè stesse, a differenza dei generi e delle specie, da lui nominate sostanze seconde, poichè non dinotano che le proprietà delle prime. Indi ei distingue nelle sostanze individuali due cose; la materia e la forma: l'una identica in tutti gli esseri del mondo sensibile, indeterminata e passiva; l'altra diversa secondo le diverse cose, attiva, e causa della loro determinazione. Dalla unione di tali due cose nascono gli oggetti concreti; non altrimenti che un'opera di arte qual'è ad esempio una statua, risulta dalla materia come il bronzo od il marmo, e dalla forma che ad essa imprime l'artefice. In conformità di tale dottrina insegnò poi l'anima essere la forma del corpo, nutritiva nelle piante, sensitiva negli animali, razionale pure nell'uomo; in tutti i casi principio di vita e di moto, o come egli nomolla, *entelechia*. Molti, dietro Plutarco (1), hanno notata l'analogia che passa tra le forme di Aristotile e le idee di Platone, come quelle che servono egualmente a spiegare la determinata natura delle opere della divinità. Se non che per Platone le idee hanno una esistenza separata ed anteriore agli oggetti, laddove le forme di Aristotile non esistono che in questi, e solo vengono divisamente apprese mercè di una posteriore operazione dell'intelletto.

Ma oltre ai mentovati principii, gli esseri del mondo sensibile suppongono dall'altra parte l'esistenza delle cagioni. Vero è che in qualche luogo Aristotile chiama cause anche la materia e la forma (2), ma ciò in largo senso; chè a parlar proprio le cause sono di due sorti, l'efficiente e la finale. Insegnò poi la causa essere anteriore all'effetto nell'ordine della natura, se non sempre in quello del tempo. La vera causa essere l'efficiente, poichè la finale non esiste che nella intenzione dell'agente lungi dall'aver una esistenza a parte: nella serie delle cause efficienti esservene alcuna la quale è prossima all'effetto, ed alcun'altra che è la più remota: questa, la quale è vera cagione, poichè agisce per virtù propria, essere anche universale, come quella da cui tutto dipende; l'altra essere particolare. Designando Aristotile col nome di

(1) V. *De Plat. Phil. Lib. I, Cap. X.*

(2) V. *Physicor. Lib. II, Cap. VII.*

movimento ogni effetto o mutazione prodotta da qualche causa, viene nella illazione che deve esistere un primo motore, il quale senza pur essere in moto, opera movendo colla ragione e in virtù del pensiero. Questo supremo motore è l'essere assoluto e necessario, il quale è a sè stesso unico oggetto del proprio pensiero; quegli che ha disposto l'universo per guisa che tutto in esso si riferisse, comechè in vario modo, a un medesimo intento.

Quella parte della filosofia, la quale versa sui primi principii e sulle cause prime è la Metafisica (1).

233° Morale e politica secondo Aristotile — Fu intorno alla fisica gran merito di Aristotile quello di aver combattuto molte ipotesi anteriori, elevate soprattutto dagli eleatici. Però avendo voluto procedere per via di nozioni astratte, non poté egli evitare di incorrere nel vizio stesso. Laonde la sua fisica, sfornita della base della esperienza, non è la scienza dei fatti, ma una serie di applicazioni di pochi pronunciatii gratuiti, come questi ad esempio, che la natura agisce sempre per un fine, che essa aborrisce dal vacuo, che i principii delle cose siano contrarii, e tutto nasca dalla materia dalla forma e dalla privazione, che nel cielo astronomico le sfere inferiori siano mosse dalle superiori, che il moto sia più perfetto per quanto è più lontano dal centro, e così via.

Ma ben altro giudizio dee farsi della maggior parte di sue dottrine morali, ed eccone in riassunto i principii. L'uomo tende al bene, ma questo o è apparente e transitorio, o reale e durevole; in rapporto al primo la tendenza è sensibile, in rapporto all'altro è razionale. Il diletto causato in noi dal bene razionale, costituisce la felicità, cioè la vita ed attività dello spirito nella sua massima perfezione. Tuttavolta non sono stranieri alla felicità i beni personali, relativi o al corpo o all'anima o all'esterna condizione.

(1) Questo titolo però non deve essere attribuito ad Aristotile, il quale alle ricerche che versano sulle cause e sui principii primi diede il nome di *πρῶτη φιλοσοφία*, o anche solo di *σοφία*. Fu Andronico di Rodi, vissuto ai tempi di Cicerone (tre secoli dopo Aristotile), quegli che dispose insieme col grammatico Tirannione le dissertazioni che formano il contenuto dei quattordici libri di Metafisica, dando loro il detto titolo perchè trattano di argomento più elevato della fisica. Alessandro di Afrodisia spiega il titolo stesso, scrivendo: *Scientia quam quaerimus Metaphysica inscribitur, quoniam posterior est quoad nos naturalī doctrina, et quia primarum nobilissimarumque rerum est contemplatrix* (Comment. in Arist. primam philos. Venezia 1561, p. 54).

L'uomo è libero, cioè tale da non agire in forza di costringimento. Dalla libertà la virtù, la quale o è teoretica o pratica. La teoretica è riposta nella scienza, ed è la più nobile; la pratica consiste nella prontezza guidata in modo da tenere il mezzo fra gli estremi, come fra l'orgoglio e la bassezza, fra l'avarizia e la prodigalità. A tale differenza corrisponde l'altra fra l'intelletto teoretico ed il pratico (1). Vogliansi poi noverare come virtù pratiche in particolare la fortezza, la giustizia, la temperanza, la liberalità, la prudenza ed altre cotali. Ma Aristotile avvedendosi che il fondamento di tutto ciò sta nella educazione e nelle buone leggi, rivolge i suoi studii alla famiglia e allo stato. Passa indi a rassegna le principali forme di governo, le loro combinazioni, e le corruzioni a cui vanno soggette. Parla dei poteri sociali, ed applica le sue teorie alle costituzioni dei diversi paesi, sino a cercare le cause delle rivoluzioni in essi avvenute.

E basti questo cenno a mostrare qual'epoca per la filosofia fu quella in cui a Socrate succedeva Platone, ed a Platone Aristotile.

234° Peripatetici antichi—Morto quest'ultimo nell'anno 322 avanti Cristo, assunse il carico dell'insegnamento nel Liceo Teofrasto da Leisbo, a ciò prescelto dal suo maestro medesimo. Il quale ufficio dissimpegnato da lui sino ad età assai inoltrata, continuato poi venne da Stratone da Lampsaco discepolo suo. Questi con Eudemo da Rodi, Aristosseno da Taranto, Dicearco da Messina, e il famoso oratore Demetrio da Falero, che governò con saggezza Atene per dieci anni e concorse a formare la biblioteca di Alessandria, compongono la schiera più eletta degli antichi peripatetici.

La tendenza di Teofrasto era per gli studii di storia naturale incitato a ciò dall'esempio dei preziosi libri di Aristotile sugli animali. Quindi ei compose molte opere intorno alle piante; ma ciò nondimeno si addisse anche di proposito alle ricerche filosofiche, massime ad oggetto di meglio determinare in più di un punto le dottrine del suo maestro. Tanto si osserva allorchè egli contro Aristotile che insegnava, non darsi movimenti nell'anima, ma solo energie; imprese a mostrare esservi nell'anima dei movimenti, e questi dividersi in corporei (diversi però da quelli che hanno luogo nello spazio), ed in incorporei; noverando tra primi l'istinto, il desiderio, l'irascibilità, e tra secondi il giudizio e la

(1) *Metaph.* VI, 1.

conoscenza. Pure se Teofrasto non intondeva parlare che del passaggio dalla potenza all'atto, ei non faceva in ciò che seguire lo stile dello stesso Aristotile, comprendendo sotto nome di movimento tutte le trasformazioni che derivano dalla forza ed energia dell'anima.

Nulla può dirsi intorno ad Eudemo, altro discepolo aristotelico, se non ch'ei restò fedele espositore della dottrina del suo maestro. Ma molto si distinsero per le loro teoriche intorno alla natura dell'anima, Aristosseno e Dicearco, anch'essi discepoli dello Stagirita. Avvegnachè il primo pensava, che in quel modo in cui l'armonia musicale deriva dai rapporti fra diversi toni, così pure l'anima è il risultato dei rapporti armonici fra le diverse parti del corpo. L'altro poi insegnava espressamente, non essere l'anima alcuna cosa sostanziale, ma solo l'effetto dell'organismo corporeo. Seguendo le orme dei quali, Stratone dopo di aver fatto consistere l'esercizio del pensiero nelle sensazioni, si oppose eziandio alla dottrina di Aristotile sulla causa prima, con rifiutare ogni ordine al mondo, e qualsisia parte d'intelligenza nella formazione di esso. Successero a lui Licone, Aristone da Ceo, Critolao ed altri oscuri peripatetici, i quali par che si fossero occupati esclusivamente di filosofia morale, comechè in maniera ben diversa da quella in cui l'intendeva Aristotile.

Nel tratto posteriore fu sventura pel gran maestro la stessa stima della sua dottrina, congiunta alla concisione del dettato; poichè queste due cause valsero a formare degli aristotelici piuttosto una classe di commentatori che di filosofi.

235° Epicuro e sua dottrina pratica—Ora ci richiamano due scuole opposte fra loro, comechè socratiche amendue sotto il rapporto dell'indirizzo pratico; voglio dire quelle di Epicuro e di Zenonè: espressione l'una della decadenza e corruzione dei tempi, l'altra sforzo per reintegrare la purezza e severità degli antichi costumi.

Epicuro figliuolo di Neocle, nato in Gargetto borgo di Atene, nell'anno 342 (terzo della Olimpiade centesimanona), dopo di avere assai di buon'ora studiato Democrito, ed inseguito filosofia in Mitilene ed in Lampsaco, si fissò in Atene, intorno al suo trentesimosesto anno di vita, fondando scuola in una dimora circondata da orti che colà possedeva, e dove insegnò sino alla sua morte che avvenne nell'anno settantunesimo della età sua (secondo della Olimpiade centoventisettesima). Nemico delle speculazioni, si rivolse egli ad un intento tutto pratico;

quello cioè di studiare il miglior modo di godere della vita. E se conservò l'antecedente divisione della filosofia in logica, fisica e morale, considerò la prima come un istrumento per le altre due, e la seconda come un mezzo per l'ultima, in quantochè la fisica serva per affrancar l'anima dai timori che nascono in forza delle opinioni circa la morte, le meteore ed altri naturali fenomeni; i quali timori conturbano per avventura la serenità della mente. Così dunque ei si rinserrò principalmente nella parte pratica, che è quella da cui apprendiamo come si possa da noi pervenire alla felicità.

Per lui le sensazioni, le quali derivano dalle impressioni e son comuni agli uomini ed ai bruti, si dividono in piacevoli e dolorose, secondo che sono o consentanee o avverse alla costoro natura. Da esse vengono mossi i desiderii e le avversioni, onde nelle medesime si dee riporre il criterio di ciò che è da eleggere o da rifiutare.

Il bene consiste nei piaceri; ma questi non sono tutti positivi come si insegnava da Aristippo, con una dottrina la quale pur troppo legittimava l'intemperanza. Si bene vi ha dei piaceri negativi, i quali nascono dalla semplice mancanza di molestie, ed essi sono i migliori. Negò quindi Epicuro lo stato medio d'indifferenza, riconosciuto dai Cirenaiici, e ciò perchè uscendosi dal dolore si incontra appunto il piacere della sua privazione. Analogamente a ciò ripose poi il bene sommo nella completa esenzione di ogni molestia, e nella perfetta quiete dell'anima. A raggiungere però tale stato richiedesi accortezza nell'anteporre i desiderii naturali agli artificiali, e fra primi i necessari ai superflui. In ciò sta la sapienza che è la principale virtù, a cui fanno corona la fortezza, la giustizia e la temperanza, tutti mezzi per la felicità. Disse poi essere giusto tutto quello che è utile, e per tale riflesso diede somma importanza all'amicizia, considerando di quanto soccorso e di quanto sollievo può nelle occorrenze essere all'uomo un fido amico. Insegnò finalmente il saggio solo essere appieno felice, poichè egli niun rimprovero può a sè fare intorno al passato, e da niun timore può essere conturbato incirca il tratto futuro.

236° Sua dottrina intorno alla natura ed origine delle cose—Sulla natura ed origine delle cose, la dottrina di Epicuro fu la stessa, meno pochi punti di divergenza, che quella di Democrito. Imperocchè non fece egli se non riprodurre le ipotesi del sistema atomistico della scuola fisica di Elea, vuoi per la facilità che trovava in una dottrina tutta fog-

giata per mera forza d'immaginazione, vuoi perchè la scorgeva idonea a rassicurare gli animi dal timore di qualsivoglia causa soprannaturale: oggetto per lo quale, secondo lui, la fisica si rannoda alla morale. Ammise perciò nel seno del vacuo infinito ed eterno, eterni ed infiniti atomi, agitati da un moto essenziale ad essi. Salvo che si fatto moto non è perpendicolare, siccome si volea da Democrito, ma leggermente obliquo: chè in altro caso, gli atomi serbando sempre la stessa distanza fra loro, non avrebbero mai potuto insieme incontrarsi per produrre alcun corpo e l'universo corporeo. Imperò ei riconobbe negli atomi una interna forza, la quale facesse deviarli, comechè insensibilmente, da quella linea retta a cui li spinge la loro gravità. E in simile interna anzi casual forza, in cui si trova il carattere proprio dell'atomismo di Epicuro, credette questi di scorgere l'addentellato tra la contingenza dei fenomeni e la libertà dei voleri, quasi una doppia serie di fatti provenienti da una fonte medesima. Quindi insegnò tutto essere materiale, ma la materia non essere divisibile all'infinito, come quella che riconosce i suoi primi, immutabili ed indivisibili componenti negli atomi. Questi perciò, secondo Epicuro, urtandosi e respingendosi, ed eseguendo movimenti vorticosi e irregolari, concorrono a produrre quelle combinazioni, le quali costituiscono i corpi visibili e i mondi. E avvegna che infinito è il numero degli atomi, una infinità di mondi è possibile, in cui si racchiudono le forme più svariate. Il caso ha fatto che fra tutte le forme possibili, avesse avuto luogo quella che di presente nell'universo si osserva. Attribui poi umana figura agli Dei, ma nell'istesso tempo, negando ad essi solidità di membra, li esentò dagli umani bisogni; ed a non menomare la loro felicità, volle che delle cose dei mortali niuna cura prendessero, ma esenti da ogni pensiero ed in perfetto riposo eternamente beata la loro vita menassero.

Se nella filosofia di Epicuro la fisica serviva di mezzo alla morale, istrumento comune di entrambe era la logica, la quale a cagione delle regole che conteneva veniva denominata canonica. Secondo questa adunque i sensi sono l'unico criterio del vero: essi non ingannano mai, poichè non fanno che ricevere le impressioni senza profferire giudizio. La verità o falsità non cade che sulle opinioni, le quali si formano dietro le sensazioni avute. Quando, ad esempio, una torre quadrata, per causa della lontananza, si fa vedere rotonda, l'errore non trovasi nella sensazione ricevuta, ma sì nel giudizio col quale affermiamo che esiste al di

fuori un rotondo edificio. Ma oltre alle sensazioni, Epicuro ammetteva le rappresentazioni, come altre sorgenti di verità. Esse poi consistono nel sovvenire lasciato in noi da molte sensazioni, onde si formano le idee dei generi e delle specie, le quali sono vere non altrimenti che le sensazioni, per essere appunto il prodotto delle medesime. Su queste basi si aggirano i facili precetti o canoni, che Epicuro proponeva in rimpiazzo delle elucubrate dottrine di Aristotile intorno alla logica. E in tai modi provvedeva egli ad assicurare per lungo tempo il successo della sua filosofia nelle classi più agiate e leggiere di una lussuosa civiltà.

237° Zenone e Stoici antichi—Ma di fronte all'epicureismo e in opposizione alla dottrina del godimento, dal seno stesso di una società corrotta una voce si fè sentire, austera, alta, inflessibile, e fu quella di Zenone strenuo propugnatore della virtù. Nacque egli in Cizio, piccola città di Cipro. Gli anni di sua nascita e di sua morte ponno essere con probabilità fissati nel 340 e nel 264 avanti l'era volgare. Tardi, dagl'infortunii sofferti nella mercatura, cercò un ricovero nella filosofia. Molti ripetono il carattere delle sue dottrine morali, dall'avere egli avuto a maestro Crate, filosofo cinico; tanto più che non potendo Zenone sovvenire alle sue strettezze, giovavagli il coonestarle col genere di vita che dalla scuola di Antistene si professava. Ma di rincontro richiamiamo, come il cinismo sotto la ruvida apparenza del disinteresse cercava il godimento, mentrechè Zenone in controposto di esso e in cima a ogni cosa ponea la virtù. Si fissò in Atene, dove nel Portico screziato (πειριλάττωμα) fondò una scuola che prese da ciò il nome di Stoica: scuola da cui tanti uomini doveano uscire, insigni per integrità ed indipendenza di animo, e che dovea portare al suo apogeo la scienza della virtù, nella stessa guisa in cui Platone e Aristotile aveano già sospinto al suo massimo grado la virtù della scienza.

Tra discepoli di Zenone si distinsero Atenodoro, il quale dalle opere del suo maestro riscò molti passi che ferivano le leggi e le scienze; Aristone da Chio, che sopprime tutte le parti della filosofia meno la morale; il cartaginese Erillo, a cui Cicerone fece rimprovero di aver dato soverchio peso alla influenza dei beni esterni sulla felicità; Cleante da Asso nella Troade, che succeduto essendo all'insegnamento di Zenone nel portico non si dipartì dalla di lui dottrina, ma crebbe il credito di essa mediante i suoi modi savii ed onesti; e finalmente Crisippo

da Soli, reputato così per la sua perspicacia che per lo numero delle opere, il quale ridusse a sistema la dottrina stoica per modo che i suoi successori Diogene da Babilonia ed Antipatro da Tarso non ebbero ad aggiungervi altro.

238° Principali dottrine della scuola Stoica — Intorno alla importanza che la logica ha per la filosofia, la scuola stoica si discostò anch'essa dal modo classico di pensare di Platone e Aristotile, uniformandosi più alla maniera di veder di Epicuro, in comune col quale diede ad essa un posto secondario (1). E ritrasse del pari più del sensismo che del razionalismo nell'altro argomento di maggior rilievo, relativo alla natura ed origine della conoscenza. Imperocchè, secondo un modo figurato di esprimersi proprio di simile scuola, l'anima nella sua condizione primaria è quale una tavola destinata a ricevere dei caratteri, ma non ancora vergata da alcuna scrittura. La rappresentazione degli oggetti veniva poi mostrata colla palma distesa della mano; la comprensione dall'atto del contrarre le dita e ripiegarle su di sè stesse; la persuasione dal pugno chiuso; e finalmente l'intimo e ragionato convincimento dal comprimere colla sinistra il pugno destro: immagini per altro dalle quali traspare e risalta la spontanea attività del principio pensante, nell'atto stesso in cui viene eliminato ogni ordine d'idee a priori. Quindi il criterio del vero ripostò nella evidenza empirica, la quale si ha nel rapporto tra la forza interiore dell'anima, e l'oggetto che produce in noi l'impressione sensibile.

Quanto all'universo, la scuola stoica lo concepì risultante di due parti intimamente legate: l'una materiale, passiva e sfornita di qualità; l'altra attiva, principio di tutte le forme, e spirituale quantunque corporea, poichè di natura o eterea, o ignea, o pari a soffio vitale. Questo principio è Dio, forza animatrice, natura generale, ragione del mondo, di cui il cielo e la terra costituiscono la parte materiale e visibile, e che imprime in tutti i corpi le loro forme determinate. I due principii, Dio e mondo, mantenuti distinti da Pitagora, da Platone e da Aristotile, furono così uniti da Zenone. I primi cercarono di spiegare la formazione del mondo, partendo dall'analogia delle operazioni della mente umana; l'ultimo trasportò la vita dell'uomo in quella dell'universo, ed animato il gran tutto riconobbe in esso la divinità.

(1) V. Ritter, *Hist. de la Phil.* Prem. Part. Tom. III, Liv. XI, Ch. II, p. 434.

Quella stessa ragione del mondo, la quale è legge fatale per la natura, è per la libera attività dell'uomo legge morale. Poni questa libera attività in armonia colla ragione che è nella natura e in noi stessi, avrai la virtù. Aggiungi che una vita in armonia colla natura e con sè stessa è pure vita felice, avrai che la virtù non è diversa dalla felicità, che nella virtù sta il solo bene e nel vizio l'unico male, e che tutto ciò che trovasi nel mezzo di essi è indifferente. Ad aver la virtù si richiede poi rettizza di giudizio intorno al bene e al male morale, e quella signoria di noi stessi la quale comprende sotto di sè la fermezza e l'astinenza, espresse da Epitteto col noto detto « sopporta e ritienti ». E debbonsi nella virtù stessa distinguere, comechè fosse unica in sè, la prudenza, la temperanza, la forza e la giustizia.

Oltre alle azioni vi ha le cose, e queste ad onta che non fossero nè buone nè cattive, pure possono avere o no taluni pregi, per cui si ripartiscono in accettabili e in rifiutabili, e le prime in preferite e in poste. Quindi in rapporto alle cose le azioni dividonsi in convenienti e inconvenienti, e le prime in convenienti del tutto o in meramente utili.

L'uomo savio è il solo felice, poichè egli basta a sè stesso, ed è libero dai piaceri e dai dolori, non perchè non li risente, ma sì perchè non si fa signoreggiare da essi. Egli solo è forte, grande, dovizioso, pio, socievole, giusto. Egli ama la vita, ma questa non essendo nè virtù nè vizio, è pur una di quelle cose che si dee da lui conservare, ma che nelle occasioni può anche rifiutarsi, come quando la patria o l'amici- zia ne richieggono il sacrificio, o i mali che la circondano la rendono insopportabile.

239° Scetticismo di Pirrone e della seconda Accademia — Ma nel tempo stesso in cui la filosofia più fioriva, educavasi il tarlo che dovea roderne il seno, intendo lo scetticismo, ruinoso per sè poichè vera reazione contro il sapere, ruinoso anche più perchè richiama l'eccesso opposto del dogmaticismo, che è quello propriamente per opera del quale la filosofia non solo decade, ma precipita e muore come già nel periodo antico avvenne, sì che ognuno deesi adoprare perchè non si abbia la stessa cosa ad avverare di nuovo.

Lo scetticismo, comechè da alcuni ripetuto fosse da Metrodoro discepolo di Democrito, e da Anassarco seguace di Metrodoro, e ad onta che riconoscesse i suoi precedenti nel secolo dei sofisti, i quali distruggevano il valore del vero con sostenere che tutto può essere dimostrato tale;

deve per comune parere la sua certa origine a Pirrone da Elide (376-288 avanti Cristo), ed al suo amico e discepolo Timone da Flio in Acaja.

In Pirrone, la moderazione del carattere giova a spiegare il filosofo. Lontano egli dal volersi fare autore di alcun sistema, ricusò decisamente le ipotesi di Platone sulla natura della conoscenza, e si volse a dichiarare l'insufficienza dell'empirismo. Però arrestossi nel dubbio; ma questo non fu più quello di Socrate, mezzo e incentivo allo scovrimento del vero: beusi un dubbio che segnava lo stato di termine in cui lo spirito, nelle condizioni almeno in cui la scienza versavasi ancora, era costretto a rimanere. Secondo ogni probabilità furono opera sue le dieci epoche, ovvero motivi che valgono a trattenere l'assenso, dei quali ci è rimasta la dettagliata esposizione di Sesto soprannomato l'Empirico. Tali epoche sono addette a mostrare, e in effetti mostrano, che la verità non puossi avere dai sensi, per ragioni tratte parte dal soggetto, parte dall'oggetto, parte dall'uno e dall'altro insieme. Ma stante che con ciò intese Pirrone, non a precludere ogni via di sapere, ma piuttosto a far la critica dei sistemi più celebri dei tempi suoi; si scorge come lo scetticismo pirronico, senza negare che il vero si possa conoscere, vuole solo che non siasi conosciuto per anche: laonde gli scettici, secondo dice lo stesso Sesto, sono quelli propriamente i quali nè presumono di aver raggiunto il vero, nè negano di potersi raggiungere, ma persistono nel ricercarlo.

Poteasi dare al detto dubbio vero un carattere non più relativo ma assoluto, e ciò venne fatto dall'Accademia nuova, che vanta per suo autore Arcesila da Pritane città dell'Eolide (316-241 prima di Cristo), cui tennero dietro Laride, Telecle ed Evandro suoi discepoli, e il successore di Evandro Egesino o Egesila. I dati che ci avanzano rilevano in Arcesila quello scetticismo perfetto il quale nega la certezza di ogni conoscenza sia empirica sia razionale, e dichiara non pure occulta la natura delle cose, ma flacchi ed inetti i nostri mezzi a raggiungerla, sino a non poter nè anche esser sicuri di ciò che Socrate presumea di sapere, cioè di nulla sapere. Quanto alla vita pratica, molti precetti a lui si attribuiscono, i quali mostrano i nuovi accademici diversi dai pirronici nello ammettere tra il bene e il male una differenza di natura e non di consuetudine, morale cioè e non meramente legale: nobile contraddizione per la quale Arcesila si ravvicinava alla scuola stoica, nell'atto delle maggiori dispute intorno al criterio del vero.

240° Terza Accademia, ed ulteriori vicende della filosofia greca —

Così le cose durarono nell'Accademia nuova sino a Carneade da Cirene (214-129 avanti Cristo), famoso per la forza e per le grazie della sua eloquenza, la quale a lui valse l'onore di essere a parte dell'ambasceria che gli Ateniesi inviarono in Roma a proposito della distruzione di Oropo: in Roma dove i suoi discorsi in favore e contro della giustizia tanto entusiasmo eccitarono nella gioventù, e tanto sdegno in Catone il maggiore, che il Senato, insistendo quest'ultimo, rinviò quei messi prestantemente, acciò la virtù romana non avesse pei dubbii di Carneade a restare scossa e contaminata. Sostenne adunque egli essere impossibile di trovare alcun criterio del vero, come quello che non può essere fornito nè dai sensi i quali non vanno oltre all'apparenza delle cose, nè dalla ragione che pur dai sensi dipende in quanto riceve da essi il suo capitale: ridursi ogni valore di conoscenza a quello solo della verisimiglianza; imperocchè ogni rappresentazione ha due rapporti, l'uno col l'oggetto, col soggetto l'altro. E siccome Carneade pensava nulla potersi affermare sull'accordo tra le rappresentazioni e gli oggetti rappresentati, limitavasi perciò a riconoscere una verisimiglianza maggiore o minore, a misura che le rappresentazioni riscuotono più o meno l'assenso dell'anima, sia per la loro vivezza e precisione, sia per l'accordo in cui sono con altre percezioni, quasi rendendosi mutua testimonianza. Chi poi consideri come tutto ciò serviva per aver più libera la parola, sciolta degl'inflessibili legami del vero; e più feconda la vena degli argomenti nel campo della oratoria; non può farsi a meno di scorger negli accademici di Carneade i sofisti rediivi dopo di Socrate, e con essi il declinar delle scuole socratiche, e la corruzione della greca filosofia: corruzione che segna già la chiusura per la seconda epoca del periodo antico della presente storia. Le cose in effetti non migliorarono per opera di Clitomaco e Carmide, i quali si mantennero strettamente fedeli al loro maestro Carneade, nell'atto che a questo pure si avvicinavano gli stoici Panezio da Rodi, discepolo e successore di Antipatro, e Posidonio da Apamea discepolo di Panezio, che con Zenone e Carneade cercò porre in accordo anche Platone e Aristotile. A cagione poi della dottrina della probabilità, si ravvisò quasi generalmente in Carneade il capo di una terza Accademia, rispetto alla quale quella di Arcesila prese il nome di media.

Cominciava l'ultimo secolo avanti Cristo, e crescendo lo spirito di

transazione fra l'accademia ed il portico, il genio della originalità per cui la greca filosofia avea poggiato sì alto spegnevasi, la forza del convincimento, e con essa ogni penetrazione e profondità di mente mancava. Le scuole filosofiche uscendo da Atene per ogni dove si trapiantavano; ma nell'istesso tempo che crescevano in numero, per l'inferiorità dei loro capi nella oscurità si perdevano. Di rincontro agli stoici Panezio e Posinodio, si distinsero nell'accademia Filone da Larissa (f. 100 av. C.) discepolo di Clitomaco, e l'Ascalonese Antioco (69 av. C.) scolaro di Filone. Ambo si adopraron a rimettere in vigore la filosofia di Platone, l'uno cercando di conciliarlo colla seconda Accademia, l'altro colla scuola stoica, perlochè venne anche quegli considerato come fondatore di una quarta, e questi di una quinta Accademia. Stanto la mancanza di elementi intorno alle loro dottrine, ciò possiamo solo probabilmente asserire, che Filone più confidava nelle forze dell'intelletto, mentre Antioco riponeva il criterio del vero nelle impressioni dei sensi. Dall'altra parte gli orti di Epicuro non difettavano di cultori. E se le opere di Aristotile erano generalmente cadute in oblio, sopravvennero Tirannione il grammatico ed Andronico da Rodi (f. 80 av. G. C.) a farle rivivere mediante i loro lavori di riordinamento (232).

Intanto il moto del pensiero concentravasi in Roma, dove i fonti della classica filosofia socratica accolti con avidità, si circondavano una seconda volta della freschezza della loro gioventù. Panezio avea numerosi amici fra più ragguardevoli personaggi romani, come Lelio e Scipione: a lui si deve nel fondo il trattato degli *Officii* di Cicerone. Il quale, insieme a Pompeo, apprese da Posidonio gl'insegnamenti della scuola stoica, e da Filone quando portossi da Atene in Roma, le dottrine degli accademici: dottrine nelle quali venne eziandio raffermando dal suo amico Antioco. Ma pria di far menzione dello stato della filosofia in detta sua nuova dimora, ragion vuole che si accompagni sino alla fine il moto di decadenza segnato nell'epoca di cui parliamo, dal nuovo inferire dello scetticismo, per opera massimamente di Enesidemo e di Sesto Empirico.

241° Scetticismo di Enesidemo e di Sesto Empirico—Questi due scettici vissuti coll'intervallo di oltre a due secoli fra loro, volgendosi ad oppugnare il testimonio dei sensi, suppongono che tutte le conoscenze debbano la loro origine alla esperienza. Ad Enesidemo da Gnosso (città dell'isola di Creta), il quale fioriva verso il 43 avanti Cristo, si attribui-

scono otto argomenti, coi quali egli prendeva soprattutto di mira gli errori della fisica dei tempi suoi. Tali argomenti sono: Le ragioni delle cose non essere evidenti per sè nè per altre ragioni: ripetersi un fenomeno da una sola causa, nell'atto che potria averne di più: attribuirsi effetti ordinati a cagioni incapaci di ordine: potersi dare che l'invisibile non sia diverso dal visibile: non aversi certezza di ciò che i filosofi dicono sulla formazione delle cose in virtù degli elementi: potersi dare, che le cause dei fenomeni fossero diverse da quelle che suppongono i fisici: trovarsi questi sovente in contraddizione non pure coi fatti naturali, ma con sè stessi: assegnarsi ad incerti fenomeni ragioni anche più incerte.

Così lo scetticismo si inoltrava elevando il dubbio a teoria, e però contraddicendo sè stesso, e mostrando come la scienza sopravviva a tutti i colpi, e la sua destinazione sia veramente immortale. Ma la formazione di un vasto codice dello scetticismo era riserbata a Sesto Empirico, contemporaneo di Marco Aurelio, intorno al 150 dopo la nascita di Cristo, e probabilmente nativo di Mitilene. Il quadro delle sue dieci epoche, ovvero motivi che inducono a sospendere ogni giudizio, è troppo importante perchè noi potessimo qui dispensarci dal darne un ragguaglio. Esso è quello che noi abbiamo mentovato poco fa al proposito di Pirrone, ed in cui, secondo un ordine che ci è fornito dal medesimo Sesto, i diversi motivi di dubbio prendono luogo sotto tre categorie, secondo che si riferiscono o al soggetto conoscente, o all'oggetto cognito, o all'uno ed all'altro insieme (1).

242° Motivi di dubbio, ovvero dieci epoche secondo quest'ultimo—

Appartengono alla prima classe quattro argomenti desunti dalla varietà degli animali, dalla differenza degli uomini, dalla diversità degli organi dei sensi, e in fine dalle circostanze.

Gli animali, giusta la differenza della loro organizzazione, sono modificati dagli stessi oggetti in maniera affatto diversa. Le sensazioni che l'uomo riceve da essi nulla hanno di comune con quelle che sono provate dagli altri animali. Con qual dritto daremmo noi la preferenza a quelle che a noi sono proprie? su qual ragione si fonderebbe tal privilegio? (2)

Non meno essenziali sono le differenze che esistono fra gli uomini.

(1) *Pyrrhon. Hypotyp.* Lib. I, Cap. XIV, § 38.

(2) Ivi, § 40-98.

Qual varietà in primo luogo nella loro conformazione organica, e nel loro temperamento! Simile diversità non deve essa influire sull'anima? Ma quale più grande prova di queste differenze infinite che esistono fra gli uomini, che il contrasto offerto dagli stessi dogmatici, i quali non sono mai di accordo fra loro su ciò che essi insegnano, e su ciò che si deve cercare o evitare? Noi non abbiamo tutti le stesse inclinazioni, nè le stesse vedute. Crederemmo dunque a tutti gli uomini insieme, o solo ad alcuno di essi? Nel primo caso noi ammetteremmo cose contraddittorie; nell'altro, quali sarebbero quelli cui dovremmo attribuire autorità? (1)

Ma supponiamo pure un uomo solo, e ch'egli sia il savio sognato dai dogmatici. Lo stesso oggetto trasmetterà ai suoi diversi sensi diverse sensazioni. Una sola qualità dell'oggetto può esser causa di tali svariate impressioni: qualità diverse nell'oggetto possono nulla avere di simile colle nostre sensazioni: altre qualità possono restare nascoste, poichè non agiscono punto sopra di noi. Diciamo adunque che i sensi nostri ci apprendono solamente i modi in cui noi siamo modificati, ma non ciò che le cose sono in sè stesse. Ora poi, se i sensi non ponno raggiungere gli oggetti esterni, l'intelletto non lo potrà da vantaggio (2).

Sotto nome di circostanze, Sesto comprende le abitudini, le disposizioni, le condizioni diverse, come il sonno e la veglia, il movimento e il riposo, la sanità e la malattia, l'età, le passioni che ci preoccupano. Or non è egli noto come tutte queste cose influiscano sul nostro modo di vedere? Qual è l'oggetto che non sembra cangiar di natura, secondo la maniera in cui noi siamo predisposti quando esso a noi si presenta? Qual mezzo vi sarebbe a scegliere, tra questi diversi stati, quello che merita specialmente la nostra fiducia? Si suol ricorrere, è vero, a un criterio, cioè a dire ad una regola superiore, la quale insegna a distinguere il vero dal falso. Ma di questo criterio chi ci garantisce il valore? Vi sarà uopo di un altro criterio per giudicare ch'esso non ci inganna alla sua volta, e così all'infinito. Si dimanderà in tal modo per ciascun principio una prova che esigerà un altro principio. Si chiederanno per la ragione umana delle guarentigie che dovranno ognor garantire, e si finirà con perdersi in un abisso (3).

(1) *Pirr. Hyp.* § 79-89.

(2) *Ivi*, 90-99.

(3) *Ivi*, 100-117.

243° Continuazione—La seconda classe comprende due argomenti l'uno dei quali si riferisce ad oggetti materiali, l'altro a cose morali. Le qualità degli oggetti materiali variano secondo la quantità e il modo della composizione dei loro elementi. Così quegli elementi stessi che presi con moderazione ci rafforzano, diventano infesti se sono eccessivi. L'effetto delle medele dipende dalla esattezza colla quale si serba la proporzione necessaria tra le droghe che le compongono. Noi quindi non possiamo che apprendere in maniera incerta e confusa delle qualità soggette esse stesse a cangiare in tante guise (1).

Le istituzioni, gli usi, le leggi, le tradizioni, le opinioni religiose preseggono alle cose morali. Or bene: noi opponiamo sovente l'una all'altra di dette cose nel medesimo genere, e spesso anche ciascuno di questi generi fra loro. Così noi opponiamo l'istituto di Aristippo a quello di Diogene, gli usi dell'Etiopia a quelli dell'India, le leggi di Rodi a quelle della Scizia. Le dottrine dogmatiche e le tradizioni presentano un contrasto non meno sensibile, sovente appo uno stesso popolo. Non di rado veggiamo gli usi contraddire le leggi, la ragione in opposizione alle leggi e ai costumi. In questa confusione universale, fra l'urto di tutte le regole, qual guida seguire? come fare una scelta?

244° Continuazione—Nell'ultima categoria si contengono quattro motivi, l'uno dedotto dal sito, l'altro dalle unioni, il terzo dalle relazioni, l'ultimo dalla frequenza o rarità degli avvenimenti.

Gli oggetti sembrano diversi secondo il punto di vista sotto cui sono osservati. Lo stesso portico apparisce tutt'altro a chi lo guarda di prospetto, che a colui il quale si pone di lato: un bastone sembra rotto se è per metà immerso nell'acqua: il collo di un colombo presenta diversi colori sol che si muova. Frattanto ogni oggetto è necessariamente appreso in una situazione, in un luogo, in un aspetto qualsiasi. Qual sarà il suo vero modo di essere? (2)

Non solo gli oggetti esterni sono soggetti essi stessi a delle commistioni che ne alterano le qualità, ma è inevitabile che nelle sensazioni abbia luogo una confusione tra i modi proprii degli oggetti e qualche cosa che appartiene agli organi nostri. Apprendendo noi questo risul-

(1) *Pirr. Hyp.* § 129-134.

(2) *Ivi*, § 118-123.

tato composto, ci riesce impossibile di scovire nella loro purezza effettiva le qualità proprie degli estrinseci obbietti (1).

La relazione sopra ogni altro influisce sulle apparenze, conciossiachè tutto è relativo. Noi nulla apprendiamo in fuori dei rapporti: però non possiamo giudicare di ciò che le cose sono in sè stesse (2).

La rarità delle cose ne cangia eziandio il valore ai nostri sguardi: vili se comuni, preziose se in piccol numero. Il fenomeno più notevole non desta alcuna sorpresa se si rinnova ogni dì; ci atterrisce se è insolito. Le cose adunque non hanno per noi alcun valore intrinseco e positivo, nè noi le valutiamo punto per ciò che esse in sè sono (3).

245° Osservazioni sullo scetticismo— Finalmente Sesto Empirico dichiara, che il fine dello scetticismo è di ottenere la quiete dell'animo, riposta in quello stato imperturbato dello stesso che chiamava *atarassia*; quasichè lo spirito il quale non brama solo verità, ma pure certezza, potesse mai trovar pace in uno stato che ogni certezza esclude, qual è quello di sospensione e di dubbio. Egli poi, per conseguire il suo intento, ricorre a molte specie di prove, nell'atto stesso in cui si propone mostrare che non esistono prove; con che si viene a dire, che la proposizione di non esister prove, non può essere enunciata dagli scettici, menochè facendo eccezione delle ragioni proprie, contro le altrui: pretesione non diversa da quella di ogni dogmaticismo. Ma un'altra circostanza si offre ad esser notata. Sesto Empirico dopo aver negato ogni vero si appiglia alle norme della vita pratica, e poggiato su di esse riconosce l'esistenza di Dio e l'ordine provvidenziale del mondo (4). Mentre ciò avveniva al declinar della filosofia nell'antico periodo, per forza di analogia singolare vedremo Kant, con una congruenza in verità non maggiore, ma con eguale nobiltà di proposito, ricorrere allo stesso mezzo nell'ultimo secolo del periodo moderno, chiedendo alla ragion pratica ciò che egli stesso avea distrutto colle armi della sua critica (1).

(1) *Pirr. Hyp.* § 135-140.

(2) *Ivi*, 141-144.

(3) *Ivi*, 141-144.

(4) *Ivi*, Lib. III, Cap. I, § 1 e 2.

(5) Ve. il mio *Manuale di Filos. del Diritto*, *Lez. X*, § 46.

Articolo 2.

Filosofia in Roma.

246° Diverse scuole greche in Roma—Quando tutto affluiva in Roma, non potea solo la filosofia restare esclusa da questo nuovo gran centro di civiltà. Lo strepito delle armi avea soffocata sul nascere tra figliuoli di Romolo l'originaria, profonda, gloriosa italiana sapienza, rimasta sepolta nella città dei sette colli coi libri del pitagorico Numa (1). Ma non appena i romani cominciarono a riposare su gli allori acquistati, si videro in mezzo ad essi rifiorire le scuole di Grecia. Panezio da Rodi, l'amico di Lelio e di Scipione Africano, introdusse in Roma quella filosofia stoica che tanti seguaci dovea poscia vantare nella schiera dei giureconsulti i più distinti. Contansi fra' suoi primi cultori un Q. Muzio Scevola, un Q. Elio Tuberone, un Servio Sulpicio, un Aquilio Gallo, un Lucilio Balbo, e quel M. Porcio Catone che diede ai principii della sua scuola una funesta celebrità col truce caso della sua morte. Posidonio di Apamea, discepolo di Panezio, professò anche in Rodi la filosofia stoica, vantando fra suoi uditori Sesto Pompeo e Cicerone.

La filosofia platonica insegnata da Antioco e da Aristone suo fratello ebbe seguaci in Roma, oltre ai notissimi L. Lucullo e T. Varrone, un M. Bruto, di cui Cicerone stesso rapporta, che essendo eminente per ogni maniera di lodi, coltivò in modo la filosofia colle latine lettere, da non lasciar che intorno a tale subbietto si avesse avuto a desiderar cosa dai Greci.

Le massime di Epicuro, le più facili ad essere apprese ed accolte da un popolo dovizioso e già dedito al fasto, non poteano mancare di trovare accoglienza in Roma, massime dopo di aver rivestito la nobil favella e le divise poetiche di T. Lucrezio. Cicerone novera fra gli epicurei più distinti dei suoi tempi il suo stretto amico T. Pomponio Attico, C. Cassio, C. Velleio e L. Torquato. Par che lo stesso M. Bruto avesse partecipato alle dottrine di una simile scuola.

(1) Sotto il consolato di C. Fannio Strabone e M. Valerio Messala fu emanato anzi un senatoconsulto intorno ai filosofi ed ai retori, col quale si prescriveva *Ut Romae ne essent* (A. Gellio *Noctes Att.* 15, 11).

La filosofia di Aristotile non avrebbe per avventura contato fra romani alcuno il quale si fosse determinato a seguirla, quando non fosse stato il Napolitano Stasea che avesse iniziato nelle dottrine peripatetiche M. Pupio Pisone (1). Sin dai tempi di Cicerone adunque noi troviamo in questo primo Napolitano filosofo di cui abbiamo notizia una certa pronunziata inclinazione che i posteriori ingegni di questo paese hanno mostrato per le acute investigazioni dello Stagirita, e per lo accurato o paziente studio delle sue opere, le quali in più recente epoca fra molti commentatori che hanno trovato in Napoli, vantano non ultimo un Simon Porzio, e i due Marcantonio e Teofilo Zimara.

247° Cicerone—Ma quei che più in Roma emulò colle latine lettere lo splendore dei filosofi greci fu Cicerone (107-44 av. G. C.). Al pari di Senofonte uomo di stato, filosofo ed oratore, instancabilmente laborioso, straordinariamente erudito, ebbe l'agio, a differenza di Senofonte, di percorrere e di dar contezza ai suoi concittadini, dello stato della filosofia presso tutte le scuole socratiche. Quando era giovinetto ancora avea avuto in conto di filosofo Fedro l'epicureo, presso del quale erasi primamente portato a studiare. Imprese indi, non compiuto ancora il quarto lustro della età sua, ad ascoltare Filone, il quale per la guerra contro Mitridate erasi da Atene trasferito in Roma, professandovi il dubbio della seconda e della terza Accademia, con negare di potersi distinguere il vero dal falso, e tutt' al più concedendo di soffermarsi la conoscenza nel probabile e nel verisimile. Dopo di Filone, quando il nostro filosofo era già provetto nelle controversie forensi, recossi a studiare in Atene presso ad Antioco di Ascalona, il più rinomato rappresentante della scuola platonica ai tempi dei quali parliamo. Indi portossi nell'Asia, e stabilissi particolarmente in Rodi, dove per due anni apprese gl'insegnamenti della scuola stoica da Posidonio. Con tal tirocinio preparavasi Cicerone a padroneggiar lo diverse dottrine di quasi tutti i filosofi greci, nelle sue opere rimaste a noi monumento dovizioso per la storia dell'antica filosofia.

248° Due epoche nella sua carriera filosofica, rispondenti alla grandezza e alla decadenza della filosofia greca—Coloro i quali argomentano da ciò che Cicerone avesse professato l'ecletticismo, si formano

(1) V. Cic. *De Oratore*, Lib. I, Cap. XXII, *De Finibus* Lib. V, Cap. III, e XXV, *De Nat. Deor.* Lib. I, Cap. VII, *Ep. ad Atticum*, Lib. XIII, Ep. 19.

una cattiva idea della mente del grand'uomo. Il suo principale intento essendo stato quello di eccitare appo i suoi il gusto per la filosofia, cercò di rendere familiari in Roma le quistioni agitate fra le diverse scuole di Grecia: cosa che ei non poteva conseguir meglio, che ponendo in scena, nei suoi animati dialoghi, i difensori delle molteplici dottrine opposte, scelti fra più cospicui personaggi romani. Se egli è largo sovente di lodi per le diverse scuole e sentenze, più che mostrare con ciò di dividere sempre le istesse opinioni, vuole anche far crescere il pregio degli autori di una disciplina di cui ad ogni costo proponevasi di incitare lo studio. Ma non è ciò che costituisce il merito, la grandezza e dirò pure l'originalità di Cicerone. Ritiratosi due volte dall'aver parte negli affari della vacillante repubblica, due volte ei si dedicò tutto a lavori di filosofia: prima, quando il triumvirato di Cesare, di Pompeo e di Crasso minacciarono a Roma l'ultima ruina; dopo, quando sotto la dittatura di Cesare e il consolato di Antonio non fuvvi per lui posto onorevole nel maneggio delle pubbliche cose. Nella prima di queste due epoche noi veggiamo Cicerone coll'entusiasmo di una grande anima, colla sapienza di un giureconsulto, coll'ardimento di un uomo di stato, rapito dallo spettacolo nuovo del più gran tesoro trovato nella conquista di Grecia, appigliarsi a Platone: e nella sublimità del concetto platonico trovare i principii del sapere, da questi desumere quelli della morale, e passare da ultimo ad un diritto che, a differenza del civile, è comune a tutte le genti, e che non deriva dall'editto del Pretore o dalle dodici tavole, ma sì dall'intima filosofia, cioè a dire dalla metafisica. Chi può negare a lui in tale aringo il vanto di restaurator di Platone, e di primo rappresentante insieme della classica filosofia del diritto in Italia? Chi meglio di lui informato dello spirito positivo dei romani, vide l'influenza sulla vita e l'utilità effettiva della filosofia? chi raccolse in più giudiziosa ed elaborata sintesi quanto si riferisce al principio, al mezzo ed al fine di ogui scienza pratica, di quel che fece il nostro Tullio nei suoi libri delle Leggi, degli Officii e in quelli dei Beni e dei Mali, composti tutti da lui nella prima epoca appunto della sua filosofica carriera?

Ma in Cicerone l'epoca della decadenza della filosofia dovea tener dietro a quella della sua grandezza. Però noi troviamo che tornato egli la seconda volta alla filosofia nella freddezza della età, col disinganno della esperienza, e di rincontro collo spettacolo dell'esito finale delle scuole greche, si abbandona ai dubbii di Arcesila; ma spinto dal bisogno della

vita esterna, cerca un rifugio nella dottrina della probabilità di Carneade. Così dunque egli da ultimo facevasi in Roma continuatore della terza Accademia, ivi già introdotta dal suo maestro Filone, e ne diffondeva le idee coi suoi libri delle *Quistioni Accademiche*, la cui ultima composizione può essere segnata sotto la quarta dittatura di Cesare, cioè nell'anno di Roma 708, quando il nostro Arpinate ne avea sessantadue. O io m'illudo, o la grandezza vera di Cicerone come filosofo, consiste nel riassumere in sé solo l'altezza e la declinazione della greca filosofia, colla giunta di uno scopo morale e di una vasta applicazione al mondo sociale e giuridico. Tra Pitagora e Vico, padri di sapienza indigena per noi italiani, io non trovo al di fuori di Cicerone altri sotto di cui si possa più opportunamente arrolare l'eletta schiera dei filosofi nostrali, i quali più o meno liberamente camminarono sulle vie del greco sapere. Nè a lui sfuggì l'analogia fra la mente umana e la divina che forma la parte più sostanziale dell'antichissima filosofia italiana, come innanzi abbiamo indicato (120).

249° Filosofi stoici in Roma—Ed ei per l'affinità fra la dottrina stoica e la platonica intorno alla natura dell'anima, parlò spesso da stoico, ma con significato platonico. Stoici però in tutto furono i filosofi i quali fiorirono in Roma dopo di lui, L. Anneo Seneca (103-165 dopo C.), Epiteto (f. 94), M. Aurelio Antonino (121-180 d. C.). Tutti si distinguono per la purezza delle dottrine morali e per l'eccellenza dei precetti trasfusi nelle loro opere, insinuando sempre in esse l'amore dell'onesto e del giusto, la fermezza nel soffrire, la moderazione nella sorte propizia, e tutti quei sentimenti generosi di pietà, di carità di patria, di amico, di simile, i quali derivano dal darsi supremo pregio alla virtù, divinissima fra tutte le cose. Ma quanto elevati nella parte morale, per tanto essi pretermisero la parte logica e razionale della filosofia. Solo Seneca nei suoi sette libri delle *quistioni naturali* trattò di cose fisiche in modo non comune, avuta considerazione ai suoi tempi.

Nè si vuol tacere di un altro stoico, L. Musonio Rufo maestro di Epiteto, nato a Volsinio (ora Bolsena) nell'Etruria, il quale regnando Nerone insegnò in Roma, d'onde fu espulso verso l'anno 66, e dove ritornò e visse sotto gl'imperadori Vespasiano e Tito. Limitatosi anch'egli alla sola parte pratica della filosofia, professò una morale pura sì, ma in un modo assai semplice, con ridurla a precetti, e spogliandola di ogni forma deduttiva e scientifica, non altrimenti che gli stoici sopraccennati.

250° Estinzione della filosofia antica fra romani.— Ei non mi avvanza che una cosa ad esaminare (scriveva il Longino al termine del suo famoso trattato del *Sublime*). Essa è la quistione che facevami, ha qualche giorno, un filosofo. Io non saprei, diceva questi, più di altri meravigliarmi onde avvenga che al secol nostro si trovino molti oratori i quali sanno svolgere un ragionamento, e posseggono anche lo stile oratorio; che se ne veggano non pochi i quali hanno vivacità, nettezza, e che soprattutto dilettevole coi loro discorsi; ma che sì pochi se ne incontrino i quali possano molto alto elevarsi in quanto al sublime. Tanto la sterilità è di presente cresciuta in mezzo agli spiriti! Non è dunque vero, proseguiva il filosofo, ciò che ordinariamente si dice? che è il governo popolare quello che nutrice e forma i grandi genii, dappoichè quauti sinora sono stati insigni oratori, sono tutti fioriti e morti con esso? Nulla in effetti, aggiungeva egli, può per avventura elevar tanto l'anima dei grandi uomini, quanto la libertà; nè altro può eccitare e destare più potentemente in noi quel sentimento naturale che ci porta alla emulazione, è quel nobile ardore di vedersi elevato al di sopra degli altri. Aggiungete che i premii i quali propongonsi nei liberi stati, raffinano, per mo' di dire, e ingentiliscono lo spirito degli oratori, facendo loro coltivare con studio i talenti che hanno ricevuto dalla natura, a segno che vedesi risplendere nei loro discorsi la libertà dei loro paesi.

Ma noi, continuava egli, i quali abbiamo appreso dai nostri primi anni a soffrire il giogo di una dominazione legittima, che siamo stati quasi avviluppati dalle arti e maniere cortigianesche, sin da che avevamo ancora l'immaginazione tenera e capace di ogni maniera d'impressioni, e che in una parola non abbiamo giammai gustato della viva e feconda sorgente dell'eloquenza che è la libertà, noi di ordinario non possiamo riuscire altro che grandi e solenni piaggiatori. Egli è per questo, diceva, che niuno schiavo può essere mai oratore. Conciossiachè, proseguiva egli, uno spirito abbattuto e domato per abitudine al giogo, non saria più capace di veruna opera di ardimento, evaporando da sé quel vigore che in lui si insera, ed ei restando sempre come chiuso in un carcere. In una parola, per servirmi delle espressioni di Omero,

*Il dì che pone un uom libero ai ceppi,
Metà gli strappa di virtù nativa.*

Nello stesso modo adunque in cui, se vero è quel che si narra, le gab-

bie nelle quali si rinchiodono i pigmei, non solo impediscono loro di crescere, ma li impiccoliscono anche di più; del pari la servitù è una specie di carcere in cui l'anima decresce e in certa maniera si raggrinzisce » (1).

Chiunque fosse stato il filosofo di cui parla Longino, il suo discorso tenuto nel bel mezzo del terzo secolo dell'era volgare, dà la spiegazione più semplice del cadere non dell'oratoria sola, ma della filosofia ai suoi tempi. Già la tirannide dei Tiberii, dei Caligola, dei Claudii, dei Neroni, dei Domiziani, si era aggravata sui cuori e sulle menti romane. Però andò estinguendosi e mancando man mano fra di essi la voce dei filosofi, simile a quella di un infermo nelle sue ultime ore. Areio Didimo, Trasillo, Albino, Alcino, Favorino, Massimo Tirio e Calvisio Tauro, furono quelli che coltivarono la filosofia platonica sino ai tempi del Pio Antonino; nell'atto che Alessandro di Egea, Adrasto di Afrodizia, e più tardi Temistio, Siriano e Simplicio si addissero a commentare Aristotile. Fiorì poi sotto Trajano (99-117 d. C.) il dotto Plutarco (nato in Cheronea nel 50 d. C.), che colla sua erudizione fornisce importanti ragguagli e notizie per la storia di quell'antica filosofia, il cui ultimo grido doveva essere emesso per opera del platonico Severino Boezio (455-526)(2), uomo assai chiaro e reputato per lo splendore degli avi, per le sue virtù, e per l'infelice fine che gli veniva serbata da ingiusto decreto di Teodorico.

CAPITOLO III.

Epoca di decadimento della filosofia antica.

251° Filosofia in Alessandria: ecletticismo di Potamone.—Dopo che l'Egitto, spento il Macedone, riacquistata ebbe la sua indipendenza, lo splendore di Alessandria era cresciuto a segno, per lo commercio creato in tale città dalla sua vantaggiosa posizione, che essa diventò l'emula di Atene e di Roma. Concorrevano ad accrescere il suo lustro il genio dei

(1) *Del Sublime*, Cap. XXXVI.

(2) Lo dico platonico, comechè coltivato egli avesse molto la filosofia di Aristotile, poichè platonico si rivela nella sua migliore opera *De consolatione Philosophiae*, scritta in carcere, in cui fra l'altro cantò la forma del primo e sommo bene, ovvero *Quei la cui mente il bel mondo contiene* (Lib. III, metro IX, Trad. del Varchi).

Lagidi, che avevano innalzato quivi fra gli altri monumenti il Serapeo e il Museo, ricchi di vaste biblioteche, di maestose sale e di portici, ad oggetto di far della stessa nuovo emporio di uomini di scienze e di lettere. E nel Museo in effetti accorsero e si formarono filosofi, che per l'elevatezza della mente avrebbero potuto stare a fronte dei più cospicui di Grecia. Ma i loro sforzi, comechè prodigiosi, riuscirono a male per lo cattivo indirizzo delle dottrine: lo che mostra come questo sia più potente degli uomini e di tutte le circostanze, nello attraversare e nel far cadere a vuoto le imprese maggiori. Imperò noi vedremo nel Museo travolgersi e venir meno le sorti dell'antica filosofia.

Qual è in effetti lo spettacolo che tale scienza ci offre sul nuovo teatro in cui l'andiamo a seguire? Le divisioni e dissidenze fra le scuole greche, l'aver queste rimasti o insoluti affatto o mal risolti taluni massimi quesiti ontologici, i quali sono i cardini di tutta la filosofia, e più prossimamente i ripetuti attacchi di Pirrone, di Arcesila e di Carneade, contro la certezza della conoscenza; aveano prodotto il loro effetto immancabile, la sfiducia delle proprie forze, e però l'incapacità di sollevarsi o di tener più a lungo le alte regioni del pensiero col coraggio che può venir solo dalle intime convinzioni. Dietro ciò chi non volle restare scettico si ripiegò sul passato. E i men diffidenti si attennero a comporre in un sistema unico ciò che di meglio offrivano le scuole classiche dei filosofi anteriori, dando così luogo all'ecletticismo; dovechè gli altri si ricovrarono sotto l'egida dei dogmi, sia delle religioni orientali, sia della giudaica, o eziandio della cristiana, con porre in campo il sincretismo, secondo la determinata accettazione in cui ho preso dal principio questo vocabolo (123 e 181).

Potamone di Alessandria, il quale secondo Svida fiorì ai tempi di Augusto, sembra che il primo avesse professato l'ecletticismo in maniera formale e sistematica. Il breve e non pertanto più preciso ragguaglio che ci rimane di lui, è quello di Diogene Laerzio, il quale dopo aver fatto un quadro delle diverse scuole filosofiche aggiunge: « Ma indi a poco una nuova setta *eclettica*, o se così può dirsi *elettiva*, venne introdotta da Potamone alessandrino, il quale andò scegliendo in ciascuna scuola ciò che a lui sembrò preferibile; e si avvisò che vi ha due criterii del vero, dei quali l'uno risiede nella stessa facoltà giudicativa, ovvero nella ragione egemonica, che presiede a tutto il sistema delle funzioni intellettuali, e l'altro nelle percezioni che servono di mezzo e

d'istrumento per le conoscenze, cioè dire nella certezza ed evidenza delle impressioni che si ricevono » (1).

252° Sincretismo di Filone giudeo — Nulla autorizza a credere che Potamone avesse pensato a far capitale dei dogmi e dottrine mistiche dell'Oriente. Ma non andò guari e questo passo fu dato, con che si pose piede in quel sincretismo in cui la filosofia antica restò avviluppata, e da cui non si distrigò pienamente che molti secoli dopo, quando cioè nell'epoca del risorgimento degli studii, i pensatori italiani proclamavano altamente la distinzione della scienza umana dalle dottrine rivelate. E il cennato nuovo fatto il quale provocato veniva dalle condizioni intime della filosofia che ora abbiamo indicate, era favorito singolarmente dalla posizione di Alessandria, quasi punto di incontro dei culti e dei sistemi Orientali, colle scuole dell'Occidente.

In Filone giudeo, nato in Alessandria pochi anni prima dell'era volgare (da non confondersi coll'accademico Filone da Larissa), noi troviamo la filosofia greca, e soprattutto la platonica, ritemprata sotto il punto di vista della religione giudaica, una a varii dogmi che il giudaismo avea improntati dalla Persia, durante il babilonese servaggio. Preceduto da Aristobulo, che il primo tentò di desumere la filosofia e la letteratura dei greci dal fonte biblico, Filone prese a seguire particolarmente Platone, non senza sforzarsi di salire per esso sino a Pitagora, le cui idee e i cui miti numerici riappariscono, sul cominciar dell'era volgare, in Alessandria. Se non che Platone e Pitagora s'innalzano alla mente somma, per via di deduzione, dietro lo studio della natura e l'analogia della mente umana, laddove Filone segue un andamento contrario. La filosofia per lui è figlia del dogma religioso; la scienza che precede e domina tutte le altre è la Teosofia. Questa insegna, essere Dio il principio di tutto ciò che esiste, eterno, infinito, immutabile, lume soprassensibile; il mondo la rivelazione di Dio, formato dalla sua parola; questa il Verbo supremo, Dio di Dio, o anche la virtù di Dio nella formazione delle cose: onde la distinzione fra il Dio sommo, ineffabile, e la potente virtù che è sua ministra, e che di Dio ha nome in senso men proprio. Coeterna a Dio è la materia, la quale ha da Lui ricevuto la forma e la vita, ma che è a Lui opposta tanto che Filone la chiama il *non essere*, da cui derivano le imperfezioni delle cose: ciò

(1) *Proemio*, § 21 e 22.

che dimostra almeno come il suo sistema non fu emanatistico. L'ente sommo non può venire appreso in niuno di quei modi nei quali noi conosciamo gli altri oggetti, e sotto questo rapporto l'idea di Dio si sottrae a tutti gli sforzi della mente nostra. Ma ella vi ha, secondo il filosofo ebreo, un'altra specie di conoscenza superiore alle ordinarie, e con questa noi veniamo a intuir l'ente nella sua purezza, non già come in immagine, ma sì nella sua realtà: intuizione misteriosa nella quale ei prometteva il riposo perfetto dell'anima, esente da qualsisia perturbazione, non altrimenti che avrebbe potuto farlo ogni filosofo indiano delle scuole bramatiche, quantunque non avesse egli osato di sostenere la capacità delle anime nello affrancarsi per intero dai vincoli della materia. Ciò che costituisce però soprattutto il lato mistico della dottrina di Filone, e manifesta il consorzio del suo sistema colle credenze giudaiche, sta nello insegnarsi da lui che l'uomo non può nè meno perfettamente apprendere Dio in sè stesso coi soli mezzi naturali, ma che Dio deve essere quegli il quale si rivela all'uomo con un atto della sua grazia: atto da cui deriva quella esaltazione di spirito che lo eleva sino all'immediato intuito dell'ente, in cui si racchiude eziandio la visione intellettuale di tutto quanto è allo stesso subordinato. Sono poi, secondo il medesimo autore, le prove e le lotte della vita quelle le quali rendono l'uomo meritevole di conseguire una consimile grazia.

253° Sincretismo gnostico—Non è nostro il trattare delle dissidenze religiose che ebbero luogo fra gli Ebrei, nè delle sette che indi si originarono. Ben poco anche ci richiama la loro pretesa scienza cabalistica, la quale fra le mille ambagi di parole, e dal fondo delle idee superstiziose derivate dalle religioni di Persia e di Egitto, non offre che una dottrina la quale, sotto forma dogmatica, presenta un emanatismo, secondo cui gli esseri della natura, giusta il grado della loro perfezione, sono usciti gli uni dagli altri, e tutti poi originariamente da Dio, lume primitivo, quantunque naturalmente inapprensibile: il quale essendo spirituale fa sì che spirituale eziandio debba essere tutto ciò che è da Lui provenuto. Solo quindi noi ci fermiamo qui a dare idea di un'altra dottrina conosciuta col nome di *gnostica*, la quale ebbe partigiani in Alessandria, e fu così detta da che riprometteva una conoscenza superiore e secreta della causa prima e della origine delle cose, invocando a tal fine le dottrine religiose dei Giudei, degli Orientali, e del Cristianesimo stesso, con trasformarle sotto gl' influssi del panteismo indiano

dei Veda, o del dualismo persiano di Zoroastro, poco o nulla curando delle dottrine dei filosofi greci.

Furono dogmi comuni agli gnostici la distinzione di un mondo intelligibile, sede di luce e di felicità, da un mondo sensibile, cinto di tenebre ed occupato da mali: la partecipazione del primo agli attributi divini, in una serie di emanazioni nella quale la perfezione decresce a seconda che allontanasi dalla sua origine: la formazione del mondo sensibile per opera del demiurgo, l'ultimo degli esseri del mondo superiore, e però nè tutto buono nè affatto cattivo, ma partecipe di luce e di tenebre, cioè di scienza e d'ignoranza, e quindi causa dei beni e mali che hanno il dominio del mondo inferiore: la natura inaccessibile di Dio, quasi abisso dell'essere, il quale è estraneo alla creazione e a tutti i disordini che l'accompagnano: l'idea di una caduta e l'altra di una rigenerazione, formanti due cicli contrarii, dei quali il primo segna la decadenza non dell'uomo solo ma di tutto il mondo sensibile, per effetto dell'imperfezione del demiurgo; l'altro l'azione di un risorgimento volto a ricondurre le cose alla loro massima perfezione. Quindi la necessità di un principio riparatore da Dio emanato, la cui missione sia quella di combattere l'opera del demiurgo, e di sublimare il mondo sensibile al piano dell'intelligibile, per forza di una seconda ed opposta creazione: dal che i gnostici traevano la spiegazione della venuta del Cristo aspettato dai giudei ed ottenuto dai cristiani, ripetendo da esso il principio del secondo ciclo, che è quello di una palingenesi universale.

Sarebbe per noi fuori proposito il volere entrare nel dettaglio dei diversi sistemi gnostici. Basti il far notare come questi si possano tutti ridurre a due somme categorie, secondo che in essi predomina la dottrina emanatista, per cui ogni cosa nasce da un solo principio, compresa la materia, o pure la dottrina dualista, giusta la quale Dio e la materia formano due principii, opposti sì per natura, ma coeterni e indipendenti del pari. Entrano nella prima di dette due classi i sistemi di Carpocrate e di Valentino, ambo di Alessandria, i quali vissero nel secondo secolo dell'era volgare, ed insegnarono le emanazioni dei diversi ordini di creature luminose e spirituali (nominate *Eoni*) dal lume primitivo che è Dio. Vanno nell'altra le dottrine di Basilide anche di Alessandria, e di Bardesane e Saturnino da Siria, i quali fiorirono verso la metà dello stesso secondo secolo dell'era corrente. Alla prima di dette

due classi vuolsi probabilmente riferire certo Epifanio, il quale precorrendo i sansimoniani giustificò la comunione platonica colle dottrine del panteismo. Dalla seconda poi uscì Manete che nel corso del terzo di nostra era diede nuovo impulso al dualismo persiano, con ricomporlo secondo i dogmi del cristianesimo, e lasciando dopo di sè un sistema conosciuto col nome di Manicheismo, in cui i due principii, l'uno del bene l'altro del male, veggonsi personificati in Dio ed in Satana, dall'azione opposta dei quali deriva quel contrasto perpetuo di cose parte buone parte cattive, che si dividono l'impero del mondo; sino a che il trionfo del principio luminoso spinge l'altro per sempre nelle tenebre dell'abisso, nelle quali rimane questi eternamente avvolto, in uno stato di profondo letargo, con tutti quelli che l'hanno seguito.

254° Sincretismo neopitagorico—Ma la scuola in cui, sotto l'influenza dell'emanatismo orientale, allignò maggiormente il sincretismo dei dogmi cristiani colle dottrine filosofiche, fu quella dei neoplatonici di Alessandria. Al vedere nel secol nostro ritentarsi una simile impresa per opera di talune dottrine mistiche, la storia è chiamata a meditare sulla uniformità portentosa tra le due ultime epoche dell'antico e del nuovo periodo della filosofia, non senza il gran divario che allora si cercò di rendere a preferenza soprarazionale e misteriosa la scienza, dovechè ora si è voluto piuttosto rendere razionale e scientifico il dogma (125 e 278).

I tre elementi i quali entrano nella composizione del neoplatonismo alessandrino, sono quello delle dottrine mistiche d'Asia e d'Egitto, quello della filosofia greca e in particolare di Platone, e quello fornito dai dogmi cristiani. Credevasi con tali sussidii poter elevare un sistema di cui l'intuito dell'assoluto e la visione ideale del mondo formavano le principali basi; ma che cominciando dall'entusiasmo e dall'esaltazione, finì con dar luogo ai superstiziosi riti delle incantazioni, delle evocazioni, delle apparizioni, e di tutte le altre opere teurgiche.

Non era possibile che simile scuola, in cui la filosofia andavasi a presentare con caratteri tanto straordinarii, si fosse così formata ad un tratto. Abbiamo visto i passi già dati nella stessa via, da Filone prima, indi dai gnostici. Ma per questi la conoscenza dell'ente non era natural cosa; e però nè meno a tutti concessa. A dar tale altro passo con cui l'intuito dell'assoluto e la visione ideale del mondo nella sua stessa causa, venivano assunti come fatti primordiali e condizioni di ogni conoscen-

za, contribuì non poco la tendenza, che dal cominciare dell'era cristiana si manifestò anche in Alessandria: quella cioè di suscitare dalle sue ceneri la filosofia di Pitagora. Se non che il pitagorismo venne interpretato come si voleva, cioè secondo la corrente delle dottrine a quei tempi, in modo soprattutto dottrinale e dogmatico, siccome fece e per cui acquistò fama il Tianeo Apollonio, che fiorì nella seconda metà del primo secolo dell'era corrente. « Ei non vi ha che un solo essere (scriveva egli nella ottava delle sue lettere), non vi ha che una sola sostanza: sostanza prima alla quale può darsi nome di Dio, principio di tutti gli esseri, immutabile nella sua essenza, modificata solo per l'azione o il riposo; che si sviluppa, si esterna; e produce quelle mutazioni che sono visibili sul teatro dell'universo. Gli oggetti particolari non sono reali ma fenomenici. L'ente unico è il soggetto permanente di queste mutazioni, e sua manifestazione è tutto ciò che apparisce ».

Sulle orme di Apollonio, Numenio di Apamea, vissuto nel secondo secolo dell'era cristiana, proclamò l'intuito dell'ente e la distinzione fra il mondo intelligibile ed il mondo sensibile. Insegnando che il Dio supremo, assorto nella contemplazione di sè stesso, non può agire sul mondo, senza dismettere di sua purezza; attribuì l'opera della creazione al demiurgo, quasi l'intelligenza della intelligenza divina; e da questa, per completare la nozione della sua triade, dedusse l'anima del mondo che trasfusa nel primitivo caos diede vita e forma a tutte le cose.

255° Sincretismo neoplatonico—Però la successione dei filosofi neoplatonici propriamente detti, comincia da Ammonio soprannominato Saccà, il quale fondò scuola in Alessandria negli ultimi anni del secondo secolo di nostra era. Non avendo rimasto scritti di sorta alcuna, furono monumenti parlanti della sua dottrina i suoi numerosi discepoli, fra quali si debbono annoverare Longino, Origene, diverso dall'autore sacro che porta lo stesso nome, Erennio, e sopra tutti Plotino. Nato quest'ultimo nella città di Licopoli in Egitto, tra l'anno 205 e 206 dopo C., lasciò numerose opere, fra le quali le *Enneadi*, che da Porfirio raccolte ed ordinate offrono il più compiuto codice del neoplatonismo. Passato in Roma, morì nella Campania l'anno 270 dell'era corrente.

Comincia egli dall'ammettere che noi possiamo avere una scienza, in cui a differenza di tutte le altre, non vi ha più divario fra colui che conosce e ciò che è conosciuto, ma in vece intima e perfetta identità fra il soggetto e l'oggetto, fra il conoscente ed il cognito. Simile scienza

non si ottiene per l'intelletto, ma essa è di pertinenza di una facoltà superiore qual'è la ragione. La quale apprende sè stessa in un modo immediato, soprassensibile, puro, e conosce la sua essenza, ed in questa scovra la regione alta del vero.

La filosofia è possibile alla detta condizione, della immediata conoscenza della ragione per la ragione; ma le sue speculazioni a ciò non si arrestano. La ragione non è del tutto semplice ed una, poichè essa è sotto un rapporto ciò che conosce, e sotto un altro ciò che è conosciuto. Dunque ei vi ha qualche cosa di più elevato della ragione, e da cui la ragione stessa deriva; e detta cosa è l'unità primitiva, quella da cui tutto dipende, che Plotino chiama ancora essere puro, scevro di quantità e di qualità, fuori dello spazio e del tempo, infinitamente piccolo e infinitamente grande, principio e centro di tutte le cose, bene per eccellenza, Dio. Questo essere possiede la conoscenza o visione di sè, senza ripiegarsi su di sè stesso, ovvero senza la dualità dell'atto riflessivo. Ma da lui, quasi da centro luminoso, emana una sua eterna o perfettissima immagine, ovvero l'intelligenza o ragione assoluta, la quale riflette e contempla insieme l'uno dal quale è uscita. Da tale intelligenza poi emana quella forza che invade la materia, e che costituisce l'anima mondiale, poichè da essa si ripete l'ordine e la vita del mondo. E trovasi in questo concetto la triade del filosofo Licopolitano, secondo il quale l'anima è subordinata alla ragione, e la ragione all'uno.

Ma l'uno nella sua purezza non è il reale. Questo in vece non trovasi che nel dominio del determinato, cioè nella ragione, la quale in quanto ravvisa il possibile nella unità primitiva, non solo si distingue da essa dando luogo ad una dualità, ma comparte ancora una effettiva esistenza a tutte le cose che va pensando incessantemente. Viene in terzo l'anima del mondo, la quale a guisa di lume riflesso produce gli oggetti secondo le forme che le vengono comunicate dalla ragione.

All'anima del mondo si riferiscono poi varii ordini di intelligenze, fra le quali sono le anime umane.

Tutto ciò che sembra esistere al di fuori, non è che un prodotto dell'anima mondiale. Lo spazio non è che il teatro della sua azione; il tempo è la durata della sua esistenza; la materia è la notte che rimane al di fuori della sfera luminosa formata in virtù della luce comunicata dalla ragione. Dando delle svariate forme alle tenebre che la circondano, l'anima vede così nascere intorno a sè stessa le mille figure dei corpi, dai

quali risulta l'universo sensibile, fatto ad immagine dell'intelligibile, e in cui si riproducono con nuova vita le idee della ragione. Però tutto nel mondo soggiace ad una legge fatale, secondo cui le cose dipendono le une dalle altre, in maniera che gli oroscopi sono possibili, e la divinazione può aver posto fra le scienze. Non pertanto Plotino ammetteva il libero arbitrio, non quale facoltà di eleggere fra contrarii, ma come il potere che ha l'uomo di fare il bene, in virtù di un principio opposto a quello delle impressioni dei sensi. E riconosceva l'uopo di questa libertà per affrancare l'anima dai mali, e ricondurla all'altezza di quella perfezione e felicità da cui essa, per effetto di una prima colpa, era caduta.

256° Porfirio e Giamblico—A rafforzare siffatta dottrina fu tra filosofi greci invocata soprattutto la filosofia del gran Platone, cercando di fare scomparire le sue differenze da Aristotile; anzi risguardando le costui opere, quantunque posteriori, come preparazione ed avviamento al sistema platonico. Con tale intento Porfirio, o più propriamente Malco, discepolo di Plotino, nato in Batanea città della Siria (233-304 d. C.), imprese a dedurre dalla mente di Aristotile quel trattato dei cinque predicabili (la specie, il genere, la differenza, il proprio e l'accidente) che ha dominato nelle scuole col titolo d'*Introduzione* alle categorie, e che tanto vale a completare la dottrina logica dello Stagirità. Comechè più erudito che profondo d'ingegno, egli scrisse un'opera contro Plotino, colla quale imprendendo a mostrare, che l'oggetto conosciuto esiste fuori dell'intelletto, attaccava la pietra angolare della lui dottrina. Salvo che dopo non molte istanze, Porfirio si chiamò pago dei chiarimenti che a nome di Plotino gli venivano dati dall'altro suo condiscipolo Amelio, per cui poi ebbe a dire di avere impegnato la disputa solo a motivo di ottenere sulla dottrina del suo maestro quelle spiegazioni che gli abbisognavano. Da allora si abbandonò del tutto alla credenza della intuizione di Dio, per cui fece consistere la filosofia in un sacerdozio dell'ente sommo, a differenza di ogni altro culto di inferiori divinità. Queste però, secondo lui, sono rannodate al primo, e così anch'egli spiega e giustifica le arti della divinazione, le cerimonie, le espiazioni, gli oracoli, i sacrificii, con tramutare la filosofia in un misticismo nel quale venivano consacrate tutte le superstizioni del paganesimo, non senza chiamare in appoggio i nomi di Aristotile, di Platone e di Pitagora stesso.

In tutto ciò Porfirio riserbava ancora per la ragione il dritto di discutere e di esaminare. Ei restava però a spogliarla anche di questa prerogativa, e simile passo fu dato nella scuola neoplatonica per opera di Giamblico discepolo di lui, nato in Calcide nella Celesiria, e morto sotto l'impero di Costantino il grande (333). Intorno ai suoi tempi apparvero talune opere sotto il nome di Mercurio Trismegisto, quali furono il *Pimandro* e l'*Asclepio*, due dialoghi nei quali noi troviamo un misto d'idee ricavate da Platone, dalla mitologia greca, dai misteri egizii, non che da Plotino, e dai dogmi giudaici e cristiani. L'unità assoluta vedesi sovrastare in essi ad ogni altro principio. Mercè della intuizione immediata e diretta di essa, l'intelletto umano, separato dai sensi, rimonta alla sorgente di ogni vero, che è nello stesso tempo il tipo del bene e del bello. La vita la quale è diffusa nell'universo emana dal detto principio. Esso penetra in noi con un raggio di eterna luce, e rischiarà quel senso divino col quale abbiamo il potere di apprendere lo stesso assoluto, e che tanto è diverso dai sensi umani e corporei. La filosofia non consiste che nella conoscenza del detto essere. La purezza della vita, la preghiera, le pratiche religiose sono le vie, le quali ci preparano ad acquistar tale scienza.

Il trattato sui *Misteri degli Egizii* porta il nome dello stesso Giamblico. Oltre alla intuizione immediata, alla ispirazione celeste, e all'entusiasmo mistico che traspare in esso ad ogni tratto, vi si trovano anche professate le dottrine sulle operazioni secrete, le pratiche teurgiche, le parole misteriose, i sacrificii e le espiazioni, siccome mezzi di procurare le apparizioni dei genii, e di giungere alla divinazione. Tuttoché la critica dichiarasse foudatamente apocrifa una tale opera, non può dubitarsi però che trovasi in essa la sostanza delle dottrine che Giamblico insegnò, e che leggonsi consacrate nei suoi scritti autentici, quali sono segnatamente quelli della Vita di Pitagora, e della Esortazione alla filosofia, nelle quali (sotto lo scudo dei voluti libri ermetici sopraindicati) si tenta di riprodurre e sostenere le superstizioni più volgari del paganesimo.

257° Neoplatonici Posteriori: Proclo—Discepolo e successore di Giamblico fu Edesio, di questi Eustazio e di Eustazio Crisanto, dalla scuola del quale ultimo uscì l'imperatore Giuliano, che cercò di dare al neoplatonismo una direzione pratica, con combattere la vita solitaria e porre in onore l'annegazione della scuola cinica e stoica. Dopo la morte

di questi avvenuta nell'anno 363, coloro che nella scuola alessandrina richiamarono più l'attenzione furono Jerocle il quale considerò la filosofia come la purificazione e la perfezione della vita umana, e Proclo nato in Costantinopoli nell'anno 412, e discepolo di Siriano da Alessandria.

Ad onta della deferenza che Proclo ebbe per le dottrine di Platone e di Aristotile, mantenne però che la materia non è un principio esistente da sè, ma in vece è prodotta da Dio, quantunque a Lui coeterna, come quella che ne emana da tutta l'eternità. Il mondo è costituito dall'armonia: ora questa è l'unità nella varietà. Dunque l'uno ed il vario esistono primitivamente nella idea del grande architetto, o piuttosto non è questi se non la stessa suprema entità che comprende l'essenza, l'unità, la verità: divina triade la quale per la sua azione produce tutte le forme che riseggon nei singoli oggetti. Ciascuno di questi comprende poi in sè l'esistenza, la vita e l'intelligenza; e tale è la triade realizzata. Quindi la distinzione fra due mondi, l'uno intelligibile, l'altro sensibile. Il destino presiede al secondo, ma la provvidenza sovrasta tanto a questo che al primo. Come però simile dottrina della provvidenza è radicata su quella della unità suprema, da cui emana tutta la gerarchia degli esseri senza interruzione, anzi in modo che i più perfetti siano nei meno perfetti; si fa ragione come Proclo, al pari dei suoi predecessori, confuse anzi pose la teurgia al di sopra della filosofia.

Morto Proclo nell'anno 485, l'insegnamento neoplatonico fu continuato nel Museo da Marino, indi da Isidoro, e poscia da Zenodoto e da altri dei quali non ci rimangono che rare ed incerte notizie. Ad ogni modo la filosofia antica era già finita come scienza. Quella che usurpava il suo nome non offriva che lo spettacolo di uno spirito esaltato che va in cerca del maraviglioso, e di quanto vi ha di più straordinario e di superstizioso prima nelle teorie, indi nelle pratiche. Sotto questo rapporto, colui che insegnò ultimo la filosofia neoplatonica fu Damascio, il quale fiorì nella prima metà del sesto secolo dell'era corrente, e che successe ad Ammonio figliuolo di Ermia alessandrino. Niuna cosa vi ha di più speciale in lui, se non che intese a ricondurre il neoplatonismo nello stato in cui lo avea lasciato Plotino.

258° Altre scuole filosofiche in Alessandria—Così volgevano in basso le sorti della filosofia, resa l'asilo di tutti gli errori che avrebbe dovuto combattere. Ma mentre ciò avveniva in Alessandria per opera

del neoplatonismo, non mancarono ivi stesso, tra filosofi che frequentavano il Museo, cultori e rappresentanti delle altre scuole di Grecia. La filosofia di Aristotile apportata colà da Demetrio di Falerò, vi fu più tardi insegnata da Senarco, da Boeto di Sidone, da Aristone e da Giovanni Filopono, sino a tutto il sesto secolo dopo C. Eraclito da Tiro vi professò la filosofia della seconda Accademia, di cui, come lo dice Tullio, fu uno dei più distinti apologisti (1). Per la scuola di Cirene vi furono Teodoro ed Egesia, Colote per quella di Epicuro. Sfero, Socione, Satiro, Chieremone vi sostennero le parti dello stoicismo. Intanto da un lato gl'imperadori cristiani fulminavano i filosofi, e decretavano la chiusura delle loro scuole profane, mentre dall'altro si andava formando una nuova filosofia, la quale avea i suoi precedenti nei maggiori tra greci filosofi, ma ripeteva la forza e quasi la vita dal dogma di un Dio libero creatore dell'universo. Tal'era appunto la filosofia che si accingeva a percorrere un secondo periodo sull'orizzonte dello scibile, cioè dire il periodo moderno (2). Chi volesse metter questo a confronto coll'antico, troveria che esso in parte gli somiglia, cioè nella sua generale andatura, mentre in parte se ne differenzia. Vedremo in effetti la filosofia prendere anche nel periodo recente le sue mosse dal dogma; ma questo non è più quello delle religioni orientali, sì bene il dogma cristiano. La scorgeremo in seguito all'epoca dei rinati studii, correndo il sedicesimo secolo, staccarsi dal dogma stesso ed affidarsi alle forze del pensier libero, come già una volta ai bei tempi delle scuole socratiche. La rivedremo da ultimo volgere a nuova decadenza, con tentare al secol nostro di rendere mistica la filosofia mediante l'intuito dell'ente o dello stesso atto creativo, senza gran divario da ciò che al cader delle scuole greche venne praticato dal sincretismo dei neoplatonici alessandrini (129). Questo moto di decadimento della filosofia ai tempi nostri, (che per altro dee dirsi omai felicemente arrestato), è però l'indizio sicuro che un terzo e più grandioso periodo è vicino a cominciare, a nome del pensier libero, atteso l'inestinguibile forza della ragione: periodo che ha i suoi precedenti in Pitagora, Cicerone e Vico, cioè

(1) *Acad. Quaest. Lib. II, Cap. IV.*

(2) L'editto riportato da Procopio col quale l'imperatore Giustiniano prescriveva la chiusura della scuola di Atene (anno 529), può dirsi l'atto con cui si segna la fine del periodo antico della filosofia, gli sforzi posteriori della quale a rilevarsi, non furono che sempre più deboli ed isolati.

nella più antica e più recente italiana sapienza; ma che è destinato a compiere il suo corso nel seno dei tempi futuri, secondo quelle idee fondamentali che noi possiamo antivedere, e che abbiamo per sommi capi indicato nel corso del presente Manuale (126 a 128, e 293, 294 e 296): simili a colui che segna il modello di un vasto edificio, sperando che se il piano è accolto non manchi altri che lo porti a compimento.

SEZIONE II.

PERIODO MODERNO DELLA FILOSOFIA

CAPITOLO I.

Epoca di origine o di preparazione.

Articolo 1.

Filosofia patristica.

259° Si riassume il piano dell'opera — In questa ultima parte del presente Manuale essendo io volto colla mente più all'idea del tutto che alle specialità, e fermandomi sui mezzi che mi offre il passato, solo in quanto possono contribuire a produrre una miglior teoria; mi giova mostrare l'andamento periodico e in pari tempo progressivo che il pensiero filosofico ha seguito con grandi proporzioni in due successivi cicli nel campo della storia. Però cerco di porre in luce come nel secondo di tali cicli si siano riprodotte le stesse vicende e i lineamenti stessi del primo. Soprattutto poi mi ingegno di far risaltare come l'Italia possiede il tesoro di una originaria, antica, alta filosofia speculativa: quella per cui furono grandi Pitagora e i suoi seguaci; quella da cui Socrate e Platone trassero le più belle ispirazioni; a cui il Teggastense Agostino si innalzò (264), e cui il Vico diede opera a ricavarne dalle origini della lingua latina: filosofia non dogmatica nè scettica, non ideale nè empirica, ma temperata di riflessione e di speculazione, critica cioè o teoretica nel

tempo stesso, o in una parola *razionale*, siccome spesso abbiamo detto ed appresso verremo dichiarando di nuovo (293 e 294).

260° Ricorso del mondo filosofico: compito dei santi Padri, e ragione per cui altri di essi si appigliavano alla filosofia ed altri l'avversavano — Il ricorso del mondo filosofico è chiaro nella origine del secondo periodo della sua storia. Questo periodo ha il suo germe dogmatico nel cristianesimo, come il periodo precedente l'ebbe nelle religioni orientali; ma acciò detto germe avesse potuto svilupparsi eravi uopo della virtù della ragione. Quelli che primi si sobbarcarono a tale assunto furono i santi Padri. Vero è che il codice da cui questi partivano e cui tutto subordinavano era quello dei libri sacri del cristianesimo. Ma in questi si contenevano verità di duplice sorte: altre sovra-razionali si riferivano alla parte arcana della natura divina; altre razionali riflettevano Dio stesso in quanto può essere conosciuto naturalmente, tanto in sè che nei suoi rapporti coll'universo e coll'uomo. Di qui una distinzione fra Padri dei primi secoli. Alcuni non erano filosofi; si appigliavano quindi a preferenza al lato misterioso del cristianesimo, innanzi a cui stimavano non pure ardimentosa, ma profana e nociva ogni opera di ragione: nel qual giudizio erano raffermati dalla considerazione delle discordie e degli errori tra cui si era avvolta la filosofia pagana. Tali furono principalmente Tertulliano, Arnobio, Lattanzio. Altri poi educati alle scuole di Grecia e di Alessandria, aveano passata la loro giovinezza nella palestra delle dispute filosofiche; e però quando furono attirati nel centro della vita del cristianesimo, restarono meravigliati per la soluzione impensata che vi trovarono di quei problemi intorno ai quali si erano affaticati gli stessi capi dell'Accademia, del Liceo e del Portico. Così Giustino israelita, detto il Filosofo (89-165), Clemente di Alessandria (morto nel 218), e il Teggastense Aurelio Agostino (354-430), piuttosto che abdicare alla filosofia che aveano studiata, trovarono ragionevole di conservarla tutta in quella parte che avea di vero, e di ritrattarla solo in ciò che inchiudeva di falso, secondo la loro nuova fede.

261° Quale fu l'indole della restaurazione filosofica operata dai Padri, e suo divario dalle anteriori filosofie — Quantunque molti punti avessero reclamato in filosofia grandi emendazioni, e avessero dovuto essere stabilmente determinati e l'unità di Dio, e la libertà e la destinazione dell'uomo; pure dei luminosi tratti erano stati rimasti intorno

a tali cose da molti filosofi e scuole anteriori. Altronde i detti punti per quanto essenziali, per tanto riuscivano inefficaci di per sè soli a fondar filosofia nuova, o a restaurare fundamentalmente l'antica, quando non fosse venuta in compimento di essi la dottrina della creazione dal nulla, quasi rimedio efficace a ribattere gli errori della filosofia anteriore. Pertanto la manifestazione della cennata verità fu il migliore ufficio che il cristianesimo era in grado di rendere alla scienza prima, cioè al sapere speculativo.

Potevano ingegni della tempra di un Giustino, di un Clemente, di un Agostino, partecipi lungamente degl'imbarazzi dei filosofi greci; potevano, dico, non restare colpiti da tale dottrina, o non conoscerne il valore, e non giovarsene come di chiave nella scienza, o come di fondamento comune in tutte le discettazioni, e nella confutazione dei sistemi che aveano di fronte? Quindi il concetto della filosofia cristiana, e la sua differenza dalla pagana: duo cose che se in altri si debbono cercare, risaltano da sè, perchè dette formalmente, in santo Agostino. « Tutti quei filosofi, scrive egli, i quali pensarono del Dio sommo e vero, che fosse effettore delle cose create, e lume di ciò che si conosce, e bene di ciò che si opera; e che da lui sia il principio della esistenza, e la verità della dottrina, e la felicità della vita; sia che essi si vogliano chiamare Platonici, o Jonici, o ancora Italici a cagione di Pitagora e dei pitagorici, o pure Atlantici, Libici, Egizii, Indiani, Persiani, Caldei, Sciti, Galli od Ispani; sempre noi li anteponiamo a tutti gli altri, e come a noi più conformi li riteniamo » (1). E poco stante: « Nè perchè il cristiano, soggiunge, ignora alcuni termini, quali son quelli di fisica, di logica, di etica, perciò non sa che da un vero e sommo Dio a noi viene la natura per cui siam fatti a sua immagine, e la dottrina per la quale abbiamo conoscenza e di lui e di noi medesimi, e la grazia per la quale aderendo a lui diventiamo beati. Ella è questa adunque la causa per cui noi preferiamo i cennati a tutti gli altri filosofi: avvegna- chè mentre gli altri impiegano tutto l'ingegno e lo studio nel ricercar le cagioni delle cose e la maniera di conoscere e vivere; questi conosciuti Dio rinvennero e dove fossero le cause del formato universo, e dove la luce di ogni verità percettibile, e dove la fonte in cui si attinge la felicità. Tutti quelli adunque che così la pensano intorno a Dio,

(1) *De Civ. Dei*. Lib. VIII, Cap. IX.

siano essi Platonici o pur filosofi di qualsivoglia altra scuola, sono del tutto consenzienti con noi » (1).

Così mentre da una parte determinasi che l'indole della filosofia cristiana, qual fu intesa dai Padri, stia nell'essere per eccellenza razionale, sintetica, e tutta poggiata sul dogma della creazione dal nulla; si fa poi consistere ogni sua differenza dalle altre filosofie, nell'essere queste vaganti ed incerte nella ricerca dell'uno e sommo principio delle cose, delle cognizioni e delle norme stesse delle umane azioni. Che se anche tra filosofi e scuole antiche il riferito scrittore trova di quelli che al pari di un Pitagora, di un Socrate, di un Platone, precorsero una simile filosofia; non si ristà dal notare che in essi la limpidezza del vero è conturbata da molti errori, e che quanto di buono contiensi nelle loro dottrine deve essere invertito a miglior uso, quasi rivendicandolo dalle mani di ingiusti possessori (2).

262° Ecletticismo dei Padri — Ma qui sorviene il considerare, qualmente i Padri, confessando che il mentovato principio uno e sommo dell'universale filosofia veniva apprestato dalla fede, e riconosciuto dalla ragione; disposarono la scienza umana col dogma, non senza lasciare però a questo l'iniziativa e la supremazia, in conformità del pronunciato delle sacre carte: *Nisi credideritis, non intelligetis*. Forti così della loro fede intorno al supremo essere, i Padri della classe filosofica ricavarono dal cristianesimo una vigoria, una sicurezza e un ardore sconosciuti nei rimanenti. E niuna via fu tralasciata per avvicinarsi almeno, se non per poggiare, all'altezza di quel primo in cui tutti credevano. Nella quale opera più di ogni altro si spinse Agostino, dando l'esempio di pervenire per virtù di speculazione alla dimostrazione di Dio. Im-

(1) Op. cit. Lib. VIII, Cap. X. Nell'atto in cui i Padri consentivano tutti nel fondare la filosofia prima sul dogma di un Dio creatore, si distinguevano poi per talune diverse opinioni di ordine secondario relative alla stessa creazione dell'universo dal nulla. Una delle quistioni di detto genere veniva offerta dal dubbio, se mai la creazione delle cose abbia avuto luogo da tutta l'eternità o pure nel tempo. Origene e Clemente di Alessandria furono per la prima ipotesi; santo Agostino per la seconda. Posteriormente san Tommaso tenendo distinto il fatto dalla possibilità, emise il parere, come non siavi ripugnanza in supporre, che il mondo avesse potuto esser creato sin dalla eternità, non già avuto riguardo alla natura della materia, ma sì bene in considerazione dell'atto creativo il quale è affatto esente da successione.

(2) *De Doct. Christ.* Lib. II, Cap. 40.

perocchè, siccome, ragionava egli nei suoi dialoghi intorno al Libero Arbitrio, siccome più nobili degli oggetti sensibili sono gli organi sensorii, e più di questi è nobile il senso intimo, ed al senso intimo sovrasta la ragione; così in sopra della ragione vi è l'unico ed assoluto vero, il quale è Dio, fonte di luce in cui si dee collocare il sommo bene e la compiuta felicità: oggetto comune per gli sguardi delle menti, come il sole lo è per quelli del corpo (1). Ma oltre a ciò i Padri invocano le prove cosmologiche e morali, per venire in sostegno della detta fondamentale verità: laonde raffermati in un ordine così alto di idee, spiegano tale dovizia di ragionamenti, e trattano l'argomento degli attributi e dei poteri di Dio in maniera sì fatta, da presentare un esempio non comune di filosofia speculativa. Avvegna poi che la loro missione più pressante era quella di andar combattendo le idee del politeismo; perciò l'unità e la semplicità furono fra gli attributi divini quelli che più richiamarono il loro studio. In quella guisa poi che i libri sacri erano la scorta della ragione, per cui si formava la filosofia cristiana; così questa valeva ai Padri di criterio per giudicare qual parte doveano rifiutare e qual ritenere delle dottrine professate dai filosofi anteriori. Però l'alessandrino Clemente avea a dire, non chiamarsi da lui filosofia nè la stoica, nè la platonica o l'epicurea, nè l'aristotelica; ma tutto ciò che di retto, di giusto e di pio è stato insegnato da tali scuole, ciò solo doversi intitolare filosofia, quasi una scelta fatta fra tutte le loro dottrine (2). Sollevare questa scienza, ed usufruire della sua storia in vantaggio di essa, dietro il sostegno e la guida della fede, erauo le note che contrassegnavano l'ecletticismo patristico: metodo di preparazione per il secondo periodo che descriviamo, ma non pertanto erudito metodo che risguardava gli sforzi della scienza pagana, qualè un preparato per un nuovo sistema di filosofia.

(1) *De libero arbitrio*, Lib. II. Quindi altrove: *Nihil est potentius illa creatura quam mens dicitur rationalis, nihil est sublimius. Quidquid supra illam est, jam creator est* (*Tract. XXIII sup. s. Ioan. J.*). Ed altrove: *Quidquid rationali anima melius est, omnibus consentientibus Deus est.*

(2) *Stromat.* Lib. I, Pars VII. « La vera filosofia (avea scritto prima di lui Giustino il filosofo) non è Platonica, nè Peripatetica, nè Stoica, nè Pitagorica. Se molte sette si son formate, ciò è provenuto dall'essersi sostituita l'autorità dei maestri a quella della ragione » (*Dial. cum Triph.* § 218).

263° Giustino—E tali massimamente vennero giudicate dai Padri le dottrine di Pitagora, di Socrate e di Platone. « Quantunque la filosofia di Platone come quella degli Stoici (scriveva san Giustino), e le tradizioni degli storici e dei poeti, non siano del tutto uniformi all'evangelo; esse hanno nondimanco con questo una specie di affinità, e quanto è stato detto di buono e di retto appartiene di vantaggio al cristianesimo » (1). Però ei si mostra rapito dalla sublimità degli insegnamenti di Socrate, il quale « esortava gli uomini ad elevarsi al di sopra delle favole mitologiche, e a ricercare il Dio ignoto la cui manifestazione era riserbata all'evangelo » (2). Nè meno era compreso da meraviglia al riscontro che trovava fra la dottrina del platonico logos e il dogma cristiano del Verbo: riscontro da cui egli stesso desume, che la ragione umana è quasi copia ed immagine della divina. Ma congruenti con sè medesimi nel far precedere e risaltare l'influenza della rivelazione, san Giustino e gli altri Padri ritenevano, che i Greci aveano pur ricavato dagli Ebrei il primo strato di loro filosofia.

264° Panteno fonda scuola filosofica in Alessandria, e vien seguito da Clemente e da Origene. Filosofia di santo Agostino—Con tali vedute, mentre in Alessandria si andava per gradi spegnendo il genio della greca filosofia, sopraffatto (come abbiamo visto di sopra) dalla teosofia orientale; un filosofo cristiano, l'ape della Sicilia, Panteno di nome (morto nei primi anni del terzo secolo, imperando Caracalla), aprì una scuola nella stessa splendida capitale dei Tolomei: scuola in cui una filosofia opposta a quella del Museo, raccoglieva l'eredità della sapienza dei greci, ma la rattivava coll'amore della recente fede, e colla dottrina di un Dio libero creatore dell'universo. Fu questa scuola la palestra in cui si segnarono un Clemente discepolo di Panteno, e un Origene (185-253) discepolo di Clemente, ambo di Alessandria, emulo l'uno di Ammonio, l'altro avversario di Celso e maestro di Porfirio, non esente egli stesso da molte idee comuni colla scuola neoplatonica, massime per ciò che concerne la preesistenza delle anime umane, la loro discesa nei corpi materiali, ed altre dottrine che a queste si rannodavano. E comechè a fronte di tai nomi parecchi altri non poco benemeriti della filosofia cristiana, quali Gregorio soprannomato Tau-

(1) *Apol. Lib. II, § 13.*

(2) *Ivi, Lib. I, § 5.*

inaturgo, Gregorio Nazianzeno (1), un Sinesio, un Eusebio, e il voluto Dionigi Areopagita, rimangano in dietro; pure tanto gli uni che gli altri doveano restare ecclissati dall'ingegno e dalla dottrina del gran Teagastense A. Agostino, che emendando e perfezionando sempre le sue idee, fu costante nell'amore della filosofia. Noi lo abbiamo visto partir da Dio come principio del mondo reale, del mondo intellettuale e del mondo morale; perlochè egli stesso pone l'unità come termine oggettivo della filosofia. Ma tale unità oltre di Dio si riscontra pure nell'anima; salvo chè in Dio essa è causa dell'universo, ovvero delle idee divine, nell'anima è causa dei pensieri o delle idee umane. Tal è il doppio Verbo, e questi sono i due mondi che il filosofo deve distinguere. Però chi vuole elevarsi al principio dell'universo e concepire il sistema delle cose, non dee rifiutare il soccorso dell'analogia con ciò che si avvera nell'intimo del proprio pensiero (126). Con simile ordine il savio può senza temerità aspirare alla conoscenza delle cose divine, non pòrre per virtù di fede ma anche per opera d'intelletto: al qual fine l'arte del ragionamento e la scienza dei numeri gli varranno per scorgere la similitudine che collega il mondo interno coll'esteriore; l'uno che ha per centro l'anima, l'altro che è stato creato da Dio (2). Così il sommo uomo si innalza alla conoscenza del primo vero, ed alla regione di quelle idee senza le quali confessa di non esservi filosofia; idee eterne ed immutabili, ragioni e forme delle cose, contenute nella intelligenza divina, e che servono di esemplari a tutto quanto è stato fatto o è da farsi (3). Dopo di che non dee recar meraviglia, se santo Agostino negli

(1) È di questi il seguente pronunciato: *Ordine omnia concinnata sunt, et quidem concinnatore verbo (De moderat. in disputando).*

(2) V. i due libri *De Ordine*.

(3) Da tutto il detto risulta, come per santo Agostino, a dirlo col linguaggio dei giorni nostri, il primo filosofico era diverso dall'ontologico; imperocchè egli si faceva strada a questo per forza della riflessione: la qual cosa si vede nella sua stessa dimostrazione di Dio che abbiamo allegata di sopra (262), e che si riduce ad un'analisi psicologica con cui oltre a ciò che sottostà al potere personale, trova egli qualche cosa che ad esso sovrasta, qual'è l'immutabile verità (*De Libero arbitrio*, Lib. II). Che poi lo stesso abbia riposto il primo della filosofia critica nella realtà del conoscente e non in quella del cognito, lo dice espressamente là dove disputando contro gli Accademici, va in cerca della prima e più manifesta delle cose. *Prus abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis, an tu fortasse metuis ne in hac interrogatione fallaris?*

insegnamenti di Socrate forniti da Platone, riconosce l'antico e radicale concetto della filosofia di Pitagora: la quale filosofia, era serbata a fare in Italia nuova mostra di sè per opera di Giambattista Vico (293).

265° Filosofi cristiani posteriori fino a Giovanni Damasceno — Per detta guisa sorgeva e preparavasi a futuri destini la nuova filosofia, mentre cadeva l'antica; sì che è oltremodo visibile, all'epoca di cui parliamo, l'intrecciarsi e il contrariarsi insieme dei due periodi, il pagano e il cristiano, discendente l'uno, l'altro ascendente, non senza serbare però un' identico e fecondo germe di alto sapere, il quale dovrà forse compiutamente svilupparsi in quella stessa terra in cui nacque, e con quelle forme che sono unicamente degne d'italiano pensare. Intanto il mondo romano volgeva a ruina, la dissoluzione interna della società vecchia cresceva, le irruzioni dei barbari in Italia non davano tregua. La filosofia non potea non risentire dei mali che opprimevano la civiltà, e noi vediamo in Agostino arrestarsi l'antica e prima serie dei pensatori cristiani. Dopo di lui in effetti possono solo essere mentovati Marciano Capella ed Enea di Gaza, fioriti nella seconda metà del quinto secolo, M. Aurelio Cassiodoro (480-575) nato in Squillace antica città della Magna Grecia, Claudiano Mamerto (f. 480) noto per un suo trattato sullo Stato dell'anima, Severino Boezio (470-526) menzionato di sopra, e san Giovanni da Damasco, per la eloquenza soprannomato Crisostomo, morto intorno alla metà del secolo ottavo (754?), il quale deflini la filosofia per « la scienza delle cose che sono, in quanto che sono », e riordinò la teologia dando ad essa per base le dimostrazioni razionali della realtà di Dio, della sua unità e degli altri suoi attributi (1). Per opera dei

cum utique si non esses, facti omnino non posses (*De libero arb.* Lib. II). Del qual ragionamento il sommo autore si avvale, sempre che trattasi di stabilire il punto da cui la filosofia, come scienza prima, dee pigliare le mosse (V. *De Trinitate*, Lib. X, Cap. XII, e *De Civ. Dei*, Lib. XI, Cap. XXVI).

(1) Alcuni passi di Tertulliano, Arnobio e Giovanni Damasceno intorno all'anima umana, hanno indotto taluni a ritenere, che i Padri l'abbiano creduta di natura corporea. Ma in onor del vero fa uopo avere considerazione al distinguere che essi facevano, con molti dei filosofi antichi, tra il complesso degli organi, l'anima e lo spirito; il primo materiale è corporeo, l'altra materiale ma non corporea, l'ultimo nè corporeo nè materiale, ma semplice. E tuttavia se vi ha di quelli fra' Padri, i quali addicono il nome di corpo anche allo spirito, chi ricerca la loro dottrina nell'intero contesto delle opere, si avvede venire usurpata la voce corpo per denotare ciò che è reale in opposizione al nulla: *quia non est nihil, non est inanitas* (Tertull. *De haeres.* Cap. LXXXVI).

riferiti autori chiudevansi il primo stadio di preparazione per la filosofia del secondo periodo.

Articolo 2.

Filosofia dell'età di mezzo.

266° Carattere generico della filosofia araba, e sue diverse scuole—Posteriormente la filosofia fu, sino oltre al mille dopo Cristo, quale i tempi consentivano che fosse; non mai libera da influenze, priva di ardimento e di concetti originali, fermento di sistemi antichi, reminiscenza dominata dalla teologia, non che in gran parte ridotta a dispute di parole e a commenti su di Aristotile. Ma rimettiamoci nella nostra narrazione secondo il corso della storia, con tener presente siccome anche in questa epoca di preparazione del periodo moderno, la filosofia pria si esercitò con lavori dialettici sotto l'influenza del dogma, e poi sufficientemente istruita in tal tirocinio emise delle teoriche più o meno in armonia o ricalcitranti col dogma medesimo, non altrimenti che avvenuto era nell'analogha epoca di preparazione del periodo antico (124, 125, 181).

A niuno deve essere ignoto il brillante episodio che nella storia della età media offrirono gli Arabi. I quali già aveano esteso le loro conquiste dal Gange al Rodano, quando alcuni califfi della stirpe degli Abasidi (siccome Al-Mansor che cominciò a regnare nel 753, Arun-Al-Rasid pronipote di Al-Mansor, Al-Mamun figlio di Arun, e Motasem morto nell'annq 841), impresero a promuovere la cultura dei buoni studii. Per opera di essi a Bagdad sul Tigri, come a Bassora ed a Nisabur, non che a Cordova e a Granata, vennero fondate scuole, intorno allo stesso tempo in cui Carlomagno inaugurava un'accademia in mezzo ai Franchi, accanto alla sua reggia. Ed a Bagdad, nella corte dei califfi, aveano trovato accoglienza e favori Giovanni Filopono da Alessandria scolaro di Ammonio (1), e in seguito Giovanni il Crisostomo. Che se a ciò si aggiunge, essersi nella Persia ricovrati sin dai tempi di Cosroa i seguaci di Plotino e di Giamblico, come Isidoro di Gaza discepolo di Proclo, e Damascio discepolo d'Isidoro; si avrà la spiegazione del carattere proprio della scuola araba.

(1) Fu questo Ammonio figliuolo di Ermia, anche di Alessandria.

Usciti di recente dalla vita nomade dei deserti, gli Arabi non erano preparati alla filosofia nè dalla loro civiltà, nè da quei graduati sforzi coi quali si giunge a formare lo spirito intellettuale di un popolo. Tuttavia avidi d'apprendere, e di mostrarsi eguali all'altezza delle loro conquiste sulla scena del mondo, non esitarono ad accettare il deposito di quel sapere che era sopravvissuto sino alla età loro. Però le sopradette circostanze esercitarono massima influenza sulla indole determinata dei loro studii filosofici. Il Filopono, così chiamato per l'amore alla fatica, fu colui dalla cui mano gli Arabi ricevettero Aristotele, arricchito dei suoi commentarii. I discepoli di Proclo consegnarono loro la filosofia neoplatonica di Plotino. La teologia stessa del Damasceno esercitò la sua influenza su di essi, in ciò che non si opponeva al Corano, dir voglio il monoteismo e la confutazione di tutto che servava vestigio d'idolatria. Ciò spiega come la filosofia fu presso gli Arabi o formale e peripatetica, o neoplatonica e contemplativa, ma in ambo i casi ontologica ed alligata alla teologia monoteistica.

267° Filosofi della scuola Aristotelica—La maggior parte dei filosofi arabi vollero darsi il vanto di coltivare (oltre alla loro scienza) non solo la matematica, quanto anche la fisica, l'astronomia, la medicina. Tra quelli della scuola aristotelica, che fu la più antica, contasi per primo Alchindi da Bassora, scrittore fecondo, fiorito nei primi anni del nono secolo, sotto il regno di Al-Mamun; di cui, oltre a varii scritti di cose fisiche e mediche, si rammemorano una Esortazione allo studio della filosofia, un Trattato di Filosofia interiore, e le Quistioni di Logica e Metafisica. Incontrasi dopo di lui Alfarabi da Bala, vissuto sino oltre alla metà del nono secolo, da cui ripetesi il lustro della scuola di Bagdad, e quel modo di risguardare l'intelletto attivo che diede poi luogo alla dottrina degli intelletti separati, in cui sta il principal contrassegno della scuola araba. « L'intelletto attivo, scrive egli, percepisce quanto havvi di più perfetto; ei possiede in sè, in una maniera astratta, le forme che sono eziandio negli oggetti, non così che esse risiedessero prima in questi, e poi ne siano staccate; ma nello investir ch'ei fa la materia e le nature tutte, l'intelletto attivo imprime loro esso stesso dette forme quali erano in lui, e che in sè sono indivisibili ». Venuto in seguito Avicenna (980-1036) considerò in effetti l'intelletto agente come la sede delle forme sostanziali, e come distinto da quello dell'uomo. Questo filosofo nell'atto che ridusse a chiarezza e a semplicità mag-

giore la logica aristotelica, ebbe il merito di riguardar la metafisica come la scienza che riflette i principii sui quali si fondano tutte le altre scienze: avveguachè essa comincia dal trattare del possibile, del necessario e del contingente; indi della realtà, della sostanza, dell'accidente, del genere e della specie; poscia della causa, dell'azione, della modificazione passiva, della unità, della uniformità, della contraddizione; finalmente degli elementi di tutto ciò che esiste e del primo principio. In ogni caso però l'obbietto proprio della metafisica è l'essere, come quello che è l'elemento primo ed universale di tutte le conoscenze, quantunque per la sua semplicità non fosse suscettivo di defluzione.

268° Filosofi della scuola mistica, e fusione delle due scuole eseguita per Averroe — Ma la fervidezza dell'ingegno arabo non lasciò che la filosofia avesse a lungo seguito il suo corso senza cadere nello scetticismo, onde cercò poi di rifarsi (stante che gli estremi si toccano) per opera del misticismo. Algazel, filosofo della scuola di Bagdad (1073-1127) fu colui che presedette ad una simile trasformazione. Nella sua opera sulle Opinioni dei filosofi, e in un'altra intitolata Distruzione dei filosofi, imprese una critica dei principii delle scienze, nella quale non fu risparmiato nè meno il principio primo di ogni esistenza, cui i neoplatonici per conservare la più perfetta semplicità rifiutavano qualsiviasa attributo. E pur con singolare procedimento, dopo avere egli negato qualunque connessione tra gli effetti e le cause nell'ordine naturale, fece ricorso all'opera continua dei miracoli, onde trasse un sistema di misticismo e d'illuminismo, in cui scomparendo ogni forza di scienza, rimane il campo alla sola rivelazione: cosa che procurò a lui occasione di scrivere da teologo un Trattato sulla interpretazione della professione di fede. Su queste tracce si portarono dietro dello stesso, Tofail, Avampace (Ibn Bauac) ed Avicebron, ridestando le teoriche dei neoplatonici, sino a che Averroe (Ebn Rosd) da Cordova, morto nei primi anni del terzo secolo, imprese ad attuare la fusione del neoplatonismo colle dottrine aristoteliche. Accanto alle sottigliezze logiche ed alle quistioni sulla materia e sulla forma, in cui Averroe restò fedele ad Aristotile sino a procacciarsi il titolo di Commentatore, in lui si ritrovano le ipotesi della gerarchia delle intelligenze e della loro emanazione da Dio. Ma il punto in cui il filosofo di Cordova innestò a preferenza le teoriche dei nuovi platonici con quelle del gran maestro, fu

la dottrina della unità dell' intelletto universale. Quantunque i filosofi arabi anteriori avessero in effetti insegnato che l' intelletto agente sia una sostanza distinta nell' uomo, pure fu Averroè quegli che determinò come simile intelletto sia comune, universale, avente una realtà propria, inferiore non che distinto dalla divinità, ma tale che tutti gli uomini ne partecipino anzi ne vengano illuminati. Fra suoi discepoli, il più famoso fu Mosè Maimonide anch'esso nativo di Cordova, di nazione israelita (1139-1205), di cui si vuol rammentare l'aver messo in dubbio la dottrina appunto dell' intelletto universale professata dal suo maestro.

269° Filosofia scolastica e sua prima età. Di Alcuino e di Scoto Eri-gena — Coeve alle scuole arabe furono quelle che si andarono fondando in occidente dietro l' iniziativa di Carlomagno, e che si diramarono in seguito presso agli episcopii e nei recinti dei chiostri, nutrendo nel loro seno una filosofia cui era solo concesso lo spaziare nella interpretazione di Aristotile sotto la sorveglianza anzi in servizio della teologia: la quale filosofia venne da ciò appunto nominata scolastica. Quantunque l' origine di questa potesse plausibilmente fissarsi nel nono secolo, e il corso della sua esistenza dividersi in varii stadii, non può determinarsi egualmente un tempo certo per la sua fine: stante che essa, tenace nella doppia autorità, e spalleggiata dalla gerarchia, si è lentamente ritirata dal campo dello scibile, dileguandosi più per forza dei progredienti lumi, che per propria arrendevolezza e concessione.

Si suole la prima epoca della scolastica far cominciare dal tempo in cui l' anglosassone Alcuino (736-804) fu chiamato a istituire scuole e biblioteche da Carlomagno: opera nella quale ebbe seguace Rabano Mauro da Magonza (776-856) discepolo suo. Ma qual fosse stata la condizione della filosofia in questa epoca, può argomentarsi dal veder lo stato dello scibile ridotto al *trivio* e al *quadrivio*, siccome chiamati erano i due gruppi, l' uno della grammatica, della retorica e della dialettica, l' altro della musica, aritmetica, geometria ed astronomia, senza che fosse dato luogo nè a metafisica, nè a fisica, nè a scienze morali o sociali o giuridiche. E pure in un tempo in cui le menti erano sì intorpidite che nella filosofia stessa, o per dir meglio nella logica, non più si discuteva, o discutevasi solo sulla intelligenza del testo aristotelico, apparve l' irlandese Giovanni Scoto, soprannomato Erigena (m. 886): genio singolare che in una età pedissequa sdegnando la comune via, osò costruire

una metafisica con metodo speculativo. È famoso di lui il libro intorno alla Divisione della Natura: libro in cui egli spartì le cose tutte in quattro generi, dei quali il primo comprende la natura che crea e non è creata, il secondo quella che crea ed è creata insieme, il terzo quella che è creata e non crea, il quarto quella che non crea e non è creata. L'uno rappresenta la causa universale, l'altro i prototipi ovvero le idee, il terzo le cose sottoposte alle condizioni di tempo e luogo (1). Noi abbiamo trovato un' identica divisione nell'antica filosofia Sanchia (2); e da questa possiamo trarre argomento a dire che la quarta natura sia quella dell'anima. Ma le idee di panteismo emanativo che si incontrano nel libro indicato, risentono pur troppo delle influenze del neoplatonismo: imperocchè in esso si insegna, che « la essenza suprema si comunica e si trasmette per una sequela di derivazioni, quasi onda di fiume che si diffonde in un immenso letto, e si prolunga per un corso infinito » (3). Quindi il misticismo e la confusione della filosofia colla teologia, cui ebbe parte lo Pseudo-Dionigi Areopagita, tradotto e divulgato in occidente da Scoto Erigena.

Non pertanto le dottrine di lui, rimaste senza seguito, perdevansi fra le tenebre ognora più dense della ricorrente barbarie. Gerberto, della gente dei Franchi (m. 1003), sarebbe il solo a riempire nella storia della filosofia il vuoto del secol decimo per la sua erudizione e per gli studii sopra Aristotile, quando non si dovesse anche far menzione di certo Costantino, contemporaneo ed amico di lui, noto per i suoi viaggi in Oriente, e per essere riguardato fondatore della tanto rinomata scuola Salernitana.

270- Seconda età della scolastica. Berengario, Lanfranco, Anselmo di Aosta—Ma a detta prima età, la quale a dir vero va contrassegnata piuttosto per le scuole che per la scolastica, ne successe un'altra che si distende dal decimoprimo al decimosecondo secolo: età in cui si ridestò lo spirito di ricerca, e col moto delle discussioni si riaccese alquanto la vita del pensiero, non senza quella originalità di carattere che veniva consentita dalla tristizia dei tempi. I disparerli, le dispute e le scambievoli confutazioni che contrassegnarono simile corso di epoca,

(1) *De divis. Nat.* Lib. I, § I e II.

(2) V. sopra, § 195. Potrebbe questa singolare similitudine avvalorare ciò che si narra da taluni intorno ai viaggi di Scoto Erigena nel remoto Oriente.

(3) *De divis. Nat.* Lib. III, § IV.

furono i mezzi che valsero a produrre quel sistema di dottrine consacrate da formole, che si organizzò poi nella età terza, e cui propriamente va aggiustato il nome di filosofia scolastica. Dette divergenze cominciate tra Berengario e Lanfranco, crebbero tra santo Anselmo e Roscellino, finchè proruppero in vera tempesta fra Abelardo e Guglielmo di Champeaux.

Nato Berengario nella città di Tours sul cominciar dell'undecimo secolo, salì in fama di filosofo per le sue sottilità dialettiche; ma per l'arte di dare nuove interpretazioni ai vocaboli, nell'atto in che preludeva alle pretensioni dei nominali, concitò contro di sè le opposizioni di Lanfranco, nato in Pavia nel 1005, e morto nel 1089, un anno dopo di Berengario. In questa lotta che dalla filosofia si attaccò subito a cose di fede, secondo la promiscuità dominante allora, si unì con Lanfranco l'altro italiano di nome Anselmo, nato nel 1033 in Augusta Pretoria, detta in seguito Aosta. « Un pensiero dominante, dice un suo biografo, si era impossessato di lui, lo preoccupava di e notte, e tanto lo pressava più, quanto maggiormente si sforzava respingerlo: era il pensiero di dimostrare con un ragionamento unico e semplice tutto ciò che si dee credere in rapporto a Dio. Finalmente mentre ei vegliava una notte, questa soluzione così desiderata venne a brillare quasi un lampo nel suo intelletto, e gli riempì l'anima di immensa gioia ». Ognun vede che qui si allude alla dimostrazione ontologica della realtà di Dio, che santo Anselmo escogitò ed espose nei suoi due scritti, il Monologio e il Proslogio.

La sostanza di detto argomento era, che l'essere maggior di ogni altro è possibile, e se è possibile è anche reale, poichè, ove tale non fosse, si potrà di ciò che è di ogni altro maggiore pensare qualche cosa di meglio, cioè dire ciò che sia tale anche nella realtà. Se non che in tale argomento si scambiava l'idea della realtà colla realtà effettiva ed obbiettiva, o ancora si dava un valore di oggettività ad un elemento così generico qual'è l'idea del reale. Avendo però il riferito modo di ragionare prodotto gran rumore per la sua natura così contraria alle dottrine in voga, fu per fermo un incentivo non ultimo acciò gli spiriti più elevati, lasciato a certo frate Gaunilon il carico di confutar di proposito l'argomento anselmiano (cosa ch'ei fece col Libro per l'Inesperto), si volsero ad esaminare nella sua purezza ed amplitudine la quistione relativa al valore degli universali: quistione vitale, sugge-

rita ad ogni tratto dalla dialettica aristotelica, e che proposta da Porfirio era poi da lui stata rimasta insoluta, come bisognosa di maggiori considerazioni (1).

271° Famoso dispute sulla natura degli universali. Roscellino, Guglielmo di Champeaux, Abelardo—Fu in Francia certo Giovanni Roscellino, canonico di Compiègne, il quale verso il cadere dell'undecimo secolo presè a insegnare, che gli universali sono nulla più che meri vocaboli: dottrina la quale facendogli negare in Dio l'unità di natura in mezzo alla Trinità delle persone, lo condusse al Triteismo. Santo Anselmo combattette errore sì fatto con varii scritti teologici, nè si ristette dallo appuntarne la sorgente, quale era chiaramente la dottrina del niun valore degli universali, cui dichiarò quasi eresia dialettica (2). Ma quei che a tutt'uomo si diede ad approfondire e a confutare la dottrina del Roscellino fu Guglielmo di Champeaux (m. 1121), trasportando nelle scuole una disputa, nella quale egli, andando in un eccesso opposto, imprese a sostenere contro il suo avversario, qualmente gli universali, che è quanto dire i generi e le specie, hanno reale ed obbiettiva esistenza in natura. I maestri e le scuole si divisero allora in due campi, l'uno detto dei nominali, l'altro dei reali. Mantenevano quelli, le sole voci essere universali, ma le cose per tali voci significate essere affatto singolari: laonde inferivano, le scienze risulter di voci e di nomi, ma non già di cose. Si opponevano gli altri con dire, come oltre alle voci vi siano realmente delle nature universali; per cui riavvivando all'uopo l'alta dottrina delle idee di Platone pensavano aver Dio ab eterno ideato i generi e le specie, che però hanno esistito prima delle cose (*ante res*) quali idee archetipe ovvero pensieri originali nella mente dell'artefice divino: essersi poi di tali esemplari fatta una doppia maniera di immagini, simili alle impronte che sono, fatte dal suggello sopra la cera: l'una esser quella prodotta sulla materia, onde ne è sorta la moltitudine degl'individui; l'altra essersi causata dalle eterne idee nelle menti nostre, onde ha avuto origine la scienza delle cose. La quale scienza, secondo la platonica favola, si era acquistata già dalle anime prima della loro unione coi corpi, e poi, atteso l'ingombro delle sensa-

(1) *Majoris egens inquisitionis* (Introd. Proem.).

(2) *Dialectici nostri temporis, immo dialecticae haeretici, non nisi flatum vocis substantius naturales esse dicunt.*

zioni, si è offuscata a segno, che la si dee andar discovrendo, quasi scrittura ingombra da polvere, per opera di meditazione e studio (1).

E già i reali capitanati da Guglielmo avevano preso il sopravvento sui nominali, quando, tratti i primi dal loro successo sino a voler dar valore oggettivo alle astrazioni e ai vuoti concetti della mente, prese parte alla disputa il famoso Abelardo, nato in Pallet borgo poco lontano da Nantes (1079-1142), discepolo pria di Roscellino, e poi discepolo e contraddittore del filosofo di Champeaux. Quest'ultimo avea insegnato: « L'uomo essere una specie ovvero cosa essenzialmente una, cui si sovrappongono talune forme e producono Socrate: simile cosa, restando la stessa quanto alla essenza (*essentialiter*), ricevere altre forme che producono Platone o altri umani individui: nè in Socrate essere cosa la quale non si trovi ad un tempo in Platone informata dalle forme di Platone, meno quelle che informano la materia costituente Socrate ». Avverso un realismo così avanzato volse Abelardo le armi della ironia più che della dialettica: imperocchè prendendo in parola Guglielmo, ed attaccando la di lui dottrina per le conseguenze: « Chi può negare, diceva, se la cosa è così, che quando Socrate è in Atene e Platone in Roma, ambo si trovano ad un tempo e in Roma e in Atene? Stante che l'uomo universale ivi è secondo tutta la sua quantità dove è Socrate e dove è Platone, informato dagli accidenti dell'uno o dell'altro » (2). E furono sì pressanti gli attacchi, che non potè Guglielmo tener fermo più a lungo nella sua dottrina, ma dando di un passo in dietro, senza che pertanto fosse uscito dal realismo, concesse che l'universale non esiste essenzialmente (*essentialiter*) in ciascuno degl'individui di una specie, ma ammettendo in ognun di essi una essenza propria e distinta dalla universale, sostenne che questa in tutti si rinvenisse indifferentemente (*indifferenter*) (3). Vano ritrovato! Abelardo non si ristette dal continuare a combattere con maggior calore la realtà delle nature universali sotto la nuova divisa della *indifferenza*. Nè però mai in simil lotta mostrò di accostarsi ai nominali. Che altro adunque restava a ritenere intorno agli universali, se non ch'ei sono concetti del nostro spirito, i quali

(1) Ho esposto così la maniera di pensare più pronunziata dei filosofi reali, fra quali del resto si distinguevano diverse classi, tanto che Giovanni di Salisbury nel suo *Metaphisico* ne annovera in fino a sei.

(2) *V. Oeuvres inéd. d'Abelard*, par V. Cousin, Paris 1836, p. 513.

(3) *Oeuvres inéd.* p. 518.

però hanno certo fondamento nella natura delle cose? Fu così che ebbe origine quella dottrina, la quale sotto il titolo di concettualismo valse a far cessare le dispute dialettiche, e a lasciar che la scolastica (composti fra loro i nominali e i reali) trattasse nella sua terza età talune quistioni di metafisica più francamente (1).

Ma più che pei successi contro i nominali e i reali, Abelardo rappresentò qualche cosa di superiore al suo secolo per quello spirito di indipendenza il quale non cede che al vero, e che dominò in tutto il suo filosofare. Fino a lui era rimasta inviolata la norma adottata dai Padri della Chiesa, « se non crederete non intenderete ». Egli l'invertì e disse, « se non intenderete non crederete ». Di qui la sua fama e le sue condanne, le ovazioni e le persecuzioni, il grande concorso dei discepoli e l'isolamento del chiostro. Si elevarono poi per la virtù dell'ingegno fra gli altri discepoli di Abelardo, Giovanni di Salisbury, dispregiatore delle arguzie scolastiche, Ottone da Frisinga, Arnaldo da Brescia (morto bruciato nel 1155), e Pietro da Novara, detto il Lombardo, autore dei quattro libri delle Sentenze. Gilberto Porretano (m. 1154) concorse con Abelardo nell'impresa di costituire la filosofia sulla libertà del pensiero. Ugo e Riccardo da San Vittorio (morto il primo nel 1140, e il secondo nel 1173), furono scrittori che nel decimosecondo secolo mantennero contro i dialettici le parti della filosofia contemplativa e mistica. Amaury di Chartres, e Davide di Dinante suo discepolo vi sostennero quelle dell'idealismo l'uno, l'altro del materialismo.

272° Terza età della scolastica. Alberto il grande—Intanto colle dispute su gli universali una emulazione si era accesa, per cui gl'ingegni si destavano, l'amore del sapere cresceva, le scuole si moltiplicavano. Era la forza dello spirito che scuoteva l'umanità giacente, e cercava di affrettarla nel corso di un nuovo periodo di civiltà. Gran centro di moto erasi allora formato a Parigi, ove fra le altre si distinguevano l'antica scuola di nostra Donna, quella di san Vittorio fondata da Guglielmo di Champeaux, e la terza di santa Genovefa, celebre pei successi di Abelardo. Ed io son certo che qualora fosse riuscito il nobile sforzo di questi ad affrancare la filosofia dal giogo che deprimeva

(1) Vogliono taluni fra quali nominerò il Buonafede (*Della Storia di ogni Filosofia*, Cap. LXXXVI), che la quistione tra nominali e reali si riducesse a *logomachia*, la quale sarebbe svanita con meglio determinare la significazione delle voci. Questa opinione però non può sostenersi, atteso la manifesta opposizione delle dottrine indicate.

le menti, l'epoca del risorgimento delle scienze si sarebbe anticipata di tre secoli almeno, e di tre secoli, con gran risparmio di dolore, si saria trovata più oltre la società umana. Ma gli ostacoli furono maggiori delle forze di un uomo; e nella lotta ineguale l'animoso tentativo di Abelardo fu soffocato. Non pertanto restava l'altra sua opera, quantunque minore; la conciliazione, dico, dei nominali coi reali fatta per via del concettualismo: conciliazione la quale con rassodare una quistione preliminare di grande influenza, preparò miglior destino alla scolastica del tredicesimo secolo, in cui si trova la sua terza età.

A spiegare la quale un'altra circostanza si dee avere presente: l'essersi cioè ricevuto dagli Arabi molte altre dalle opere di Aristotile fino allora rimaste in Occidente o incognite affatto o mal conosciute, tra le quali in primo luogo vogliono essere mentovati i libri della Metafisica. Chi poi consideri quanto poteva allora il nome e l'autorità di Aristotile, può far ragione come l'apparizione del resto delle sue opere, che è quanto dire la più antica delle enciclopedie, dovette servire di tal sopracarico alle menti, nel punto in cui esse appena si affidavano incerte nel cammino del pensier libero, che lungi di restar agevolate nel nuovo esperimento di loro forze, dovettero essere ricondotte nell'antico campo chiuso e guardato dall'autorità teologica e dalla peripatetica: tanto più che colle dette opere di Aristotile irrompevano ancora quelle dei suoi Arabi commentatori, con accrescere la mole e le difficoltà delle prime. Però il progresso del pensier filosofico vi perdè, come io diceva, almeno in quanto al tempo; ma grazie alla energia di taluni ingegni potenti, i quali seppero districarsi dal nuovo laberinto delle quistioni e sottigliumi saracineschi, la scolastica ne uscì col vantaggio di spaziare sopra un orizzonte più largo; sì che può segnarsi nel tredicesimo secolo il tempo in cui la filosofia di preparazione del periodo moderno uscì dal tirocinio, e si pronunziò con un suo proprio sistema.

Alessandro di Hales, Guglielmo di Auvergne e Vincenzo di Beauvais furono quelli che, dal sorgere del tredicesimo secolo, ricevuto di mano degli Arabi il nuovo deposito delle opere aristoteliche, lo affidarono alle scuole, una ai commenti e alle giunte di Alfarabi, Avicenna, Algazel, Avicebron ed Averroe. Coloro però che per rara elevatezza di mente tutti gli altri si lasciarono in dietro, e formarono la prima schiera nella sequela scolastica; coloro che i novelli materiali fusero cogli antichi,

e con più vaste proporzioni ricostruirono l'edifizio della filosofia, furono due personaggi illustri, Alberto dei Conti di Bollstaedt, alemanno (1193?-1280); e Tommaso dei Conti di Aquino, italiano (1227-1274). Se non, che il primo (il quale per la sua erudizione venne soprannomato il Grande), comechè avesse commentato la maggior parte delle opere di Aristotile, pure e per inclinazione e per studio si distinse più nelle cose naturali, per le quali sembrò ai suoi tempi quasi un portento. San Tommaso d'ingegno più speculativo si sublimò nel mondo della metafisica e della morale. Nato nella Campania, fece in Napoli i suoi primi studii di cose filosofiche sotto quel Pietro da Lisbona, detto perciò *Ispano*, le cui *Sommole* logicali, in uso appo le scuole fino al secolo scorso, vennero anche studiate dal Vico. Segui poi Alberto insegnante in Colonia e a Parigi; e poi egli stesso a Parigi prima, indi in molte città d'Italia ed in Napoli pubblicamente insegnò, meditando sempre e scrivendo senza risparmio ed interruzione, e rifuggendo da ogni maniera di onori.

273° San Tommaso—Al proposito della quistione su gli universali è da badare, come dall'Aquinate si insegnasse che le nature sono universali *in essendo*, non già in quanto esistono in sè, ma sì in quanto vengono pensate da noi. Imperocchè tutto ciò che esiste è multiplice, mentre ciò che è universale è unico: laonde la natura umana, per mo' di esempio, non è una nei molti, ma è singola nei singoli, in quanto ciascun uomo siccome è distinto dall'altro, così ha pure una natura distinta. Quindi diceva, l'universale esistere nell'anima e non nelle cose, e la ragione di specie accedere alla natura umana solo in quanto esiste nell'intelletto (1). E ciò analogamente alla dottrina di Aristotile che nel primo della *Metafisica* insegnava, l'universale non esistere menochè come scienza. Quanto alla formazione delle idee universali poi, l'istesso san Tommaso distingueva tra l'universale metafisico ed il logico, il primo che ha origine per sola astrazione, l'altro che si forma in quanto una natura vien giudicata come partecipabile da inferiori individui (2).

Dietro tali premesse non è difficile ad avvedersi, che san Tommaso non potèa non essere contrario alla dottrina anselmiana sulla esistenza di Dio. All'uopo ei si fa a ricercare, se l'esservi Dio sia noto per sè; chiamandosi da lui per sè nota qualunque cosa sia di immediata evi-

(1) V. S. Thom. Opusc. LV e LVI, *De universalibus*, e l'altro *De ente et essentia*.

(2) V. il cit. Opusc. LVI, *De Universalibus*.

denza, sì che intesi i termini si conosca anche ciò che vien significato da essi, come si avvera poi principii primi delle scienze, e si può veder nell'esempio « il tutto è maggiore della sua parte ». Indi si propone il dubbio, che inteso ciò che vuol dire questo nome, *Dio*, subito si conosce che Dio è, imperocchè significasi per esso ciò di cui nulla può pensarsi maggiore; ed è evidente come sia maggiore ciò che è nella realtà e nell'intelletto, di ciò che è nell'intelletto soltanto. Ma egli di ricontro distingue esservi talune verità le quali sono per sè note in quanto a sè, non però in quanto a noi; ed altre che sono note per sè, e in sè stesse e per noi. Imperocchè una proposizione in tanto è nota per sè in quanto il predicato di essa viene incluso nella ragion del soggetto; ma simile inclusione può essere nota a tutti, e può non esserlo. Però questa proposizione, *Dio è*, in rapporto a sè stessa è nota per sè, essendo il suo predicato identico col soggetto: ma poichè noi non conosciamo Dio in sè stesso, perciò non è parimente nota in quanto a noi; ma ha uopo di essere dimostrata per quelle cose che sono maggiormente palesi, comechè fossero meno note quanto alla loro natura, cioè a dire per gli effetti. Dopo di che egli risponde all'argomento anselmiano in questi precisi termini. *Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine, Deus, significari hoc quod dicitur (scilicet illud quo majus cogitari non potest), non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse* (1).

Distingue in seguito una doppia specie di dimostrazioni, l'una per la causa, l'altra per gli effetti; ed eliminata la prima, poichè non vi ha dipendenza in Dio, procede in virtù dell'altra a varii argomenti coi quali prova che Dio è, temperando ai principii di ragione i dati di fatto. E ad ogni modo invoca l'analogia, ovvero *proporzione*, qual mezzo per passare dalla conoscenza delle creature a quella di Dio, per cui insegna molti attributi predicarsi di Dio non in senso univoco nè equivoco colle creature, ma bensì in significazione *analogica* (126 a 129) (2).

Ammette con Aristotile l'anima vegetativa, la sensitiva e la ragio-

(1) *Summa Th. P. I. Quaest. 2, art. 1.*

(2) *Op. cit. I, 1, Quaest. 13.*

nevole; ma quanto alla quistione agitata fra peripatetici, se cioè sieno esse sostanzialmente differenti o pur no, l'Aquinate risolve il dubbio in favore della unità radicale dell'anima, considerata da lui, non altrimenti che dai peripatetici, come la forma sostanziale del corpo.

In opposizione ad Aristotile insegna, come non havvi necessità di affermare l'esistenza eterna del mondo; anzi poggiato sul testo biblico, riconosce appieno che il mondo abbia avuto principio. Ma avrebbe potuto lo stesso essere stato creato dalla eternità? In quanto a ciò san Tommaso pensa, che la creazione del mondo dalla eternità non ripugna; di sorta che saria stato possibile che il mondo, quantunque fatto dal nulla, avesse esistito ab eterno, non già, per dirla colle sue parole, « secondo la potenza passiva della materia, ma secondo la potenza attiva di Dio ».

Senza entrare in altri ragguagli basterà qui dire, che in san Tommaso la scolastica, prendendo le proporzioni più vaste, costituì un sistema di dottrine, in cui la logica, la metafisica, la morale si mostrano in perfetto accordo con sè stesse e colla teologia. Le quistioni di politica non furono nè pure straniere allo stesso, poichè egli trattò di esse nella sua opera *De regimine Principum*, quantunque dei quattro libri dei quali questa si compone, i due ultimi vennero scritti da altri, e probabilmente da certo frate Tolomeo da Lucca.

Nello stesso anno in cui moriva san Tommaso finiva anche di vivere Giovanni Fidanza da Bagnarea città toscana (1224-1274), più conosciuto col nome di san Bonaventura. D'ingegno speculativo, vide tutto attraverso di una viva fede e di una grande pietà. Però la sua filosofia è circondata di ascetismo: la qual cosa dee spesso far mitigare il significato delle sue espressioni, semprechè parla della visione di Dio; essendo che il linguaggio ascetico si presta all'uso di dire, a cagion di esempio, che si vede Dio coll'occhio della fede. In ogni modo l'aver studiato in Ugo da san Vittorio e nelle opere attribuite a Dionigi l'Areopagita, fu circostanza che contribuì non poco a determinare san Bonaventura nel suo modo di filosofare alla mistica; ond'egli nel suo *Itinerarium mentis ad Deum* insegnò, che l'universo intero è una scala che conduce alla Divinità. Questa scala secondo lui ha tre gradi: gli oggetti esterni debbono da prima rimenare l'anima in sè stessa; ella deve poi, concentrando il pensiero su di sè medesimo, scoprirvi il riflesso della verità suprema; e devesi elevare in fine alle cose eterne

per contemplare in esse il primo principio. Giascuno di questi gradi è doppio alla sua volta, secondochè Dio è considerato come Alfa o come Omega, cioè o per la immagine o nella immagine che lo riflette. E a detti sei gradi corrispondono, secondo lui, altrettante facoltà dell'anima (1).

274° Duns Scoto, Ruggiero Bacone, Raimondo Lullo—Un anno dopo la morte di san Tommaso e san Bonaventura nasceva Giovanni Duns soprannomato Scoto a causa della sua patria (1275-1308): il quale si distinse per l'acutezza della sua critica avverso la dottrina dell'Aquinate comunemente ricevuta, tanto che ad onta della brevità della vita ebbe molti ammiratori e partegiani; onde risultò quella divisione di tomisti e scotisti che fu introdotta nella scolastica, secondochè si risolvevano le quistioni giusta le vedute dell'uno o dell'altro maestro. Quantunque fra varii capi di divergenza vi fossero state le quistioni relative alla libertà, alla grazia e alla predestinazione; pure ciò che manteneva più ostinatamente divisi i due partiti consisteva nel diverso modo di riguardare gli universali. Conciossiachè Scoto insegnava, contro la dottrina del filosofo d'Aquino, che le nature comuni hanno una realtà oggettiva, ed oggettive pure son tutte le relazioni, non che quel principio di individuazione ch'ei giungeva a chiamare *ecceità*, e risguardava quale entità positiva con cui si formano gl'individui, come, verbigrazia, saria per Pietro la *petreità*. Oggettivandosi così le astrazioni, anzi i modi arbitrarii di concepir le cose, il realismo ripigliava vigore nuovamente.

A ritrarre la filosofia dalle incertezze delle dispute nelle quali l'usato metodo di Aristotile la lasciava implicata, Ruggiero Bacone e Raimondo Lullo da arditi pensatori tentarono due nuove vie, le quali se avessero avuto seguito avriano prodotto un doppio e contrario effetto; imperocchè il suggerimento del primo avrebbe affrettato la ricostruzione dell'edifizio nuovo del sapere, laddove quello dell'altro l'avrebbe anche di più ritardato.

Chi consideri la maniera degli studii vigenti al tempo in cui fioriva Ruggiero Bacone (1214-1292 o 94), dovrà ravvisare in lui un ingegno piuttosto straordinario che raro, quando lo vede levarsi a segnalare i vizii del metodo in voga, e proporre una generale riforma del sapere.

(1) *Opuscula*, Tom. II, p. 115 e seg.

La quale riforma veniva dallo stesso racchiusa in questi punti principali, cioè lo studio più accurato delle lingue dotte, l'applicazione delle scienze matematiche, e l'uso della esperienza ch'ei reputava più utile dell'arte di ragionare. Non così il Lullo (1234-1315), il quale, anzichè ricorrere a metodi naturali, volle con nuovi e maggiori artifici vincere gli artifici antichi; per cui propose nella sua *Ars Magna* le regole colle quali si potea avere la conoscenza di tutte le cose, ed uscire da tutte le difficoltà, mediante la combinazione meccanica di talune categorie: infelice sforzo per lo quale la decadenza della filosofia in questa epoca di preparazione del periodo moderno, si riscontra colla declinazione della prima epoca del periodo antico. Se in effetti i sofisti che precedettero Socrate avessero quando che sia cercato una logica, non avriano potuto trovarla meglio che nella Grande Arte dell'illuminato Dottore.

275° Ultima età della scolastica: Durando ed Occam—Rimasti inefficaci, per vizio loro e dei tempi, i tentativi nuovi, le scuole nel quattordicesimo secolo proseguirono a filosofare sotto il peso dell'autorità, secondo gl'impulsi ricevuti dal secolo anteriore. Però sottentrato alla energia delle lotte fra tomisti e scotisti uno spirito di stanchezza e di indifferenza, si disputava più per abitudine che per convinzione; e perduta affatto ogni finezza di critica, le menti si abbandonavano alla cieca nel realismo dogmatico. Allora contro simile eccesso dal seno stesso della scolastica fu mossa opposizione da due uomini che si distinguono soli in mezzo al vuoto che la storia della filosofia segna nel secolo di cui parliamo. Questi sono i due Guglielmi, Durando ed Occam. Per essere giusti, devesi ad ambo attribuire il merito di aver cercato di determinare il valore del nostro sapere con la distinzione che segnarono fra la cognizione intuitiva e l'astrattiva. La prima, dice il Durando, è quella la quale *immediate tendit ad rem sibi praesentem objective, secundum ejus actualem existentiam*. L'altra è quella (per proseguire colle sue parole) *quae habetur de re non sic realiter praesente, in ratione objecti immediate cogniti*. Questa distinzione riusciva molto importante per troncare i passi al realismo, ed Occam non tralascia di appigliarsi ad essa per farne una simile applicazione. « La conoscenza intuitiva (sue parole) non si estende solo agli oggetti estrinseci, ma abbraccia ancora i fenomeni interni, gli atti dell'intelletto e le affezioni dell'anima. La conoscenza astrattiva è quella in virtù della quale non

può sapersi ad evidenza se una cosa contingente sia o non sia, e per la quale si fa quindi astrazione dall'esistenza e dalla non esistenza » (1). Dopo di che viene egli mostrando, qualmente gli universali non appartengono al novero degli oggetti intuiti. Perciò scriveva: « Ogni sostanza è numericamente unica e singolare; essa è dessa e non altra: ma ben diversamente va la cosa in quanto all'universale. Se l'universale fosse una sostanza esistente nelle sostanze particolari, e distinta da queste, esso potrebbe esserne separato, ed esistere senza le altre; conciossiachè ogni cosa superiore ad un'altra può esserne indipendente nell'ordine stabilito da Dio: ma tale conseguenza è assurda » (2). Quindi fu dottrina di Occam, esistere nell'anima e non già nelle cose tutto ciò che per sua natura può essere attribuito a più individui. Ad onta però che per questo non fosse egli stato alla fine se non un vero concettualista; nulladimeno, atteso l'aspra guerra durata e vinta da lui contro la dottrina dei dogmatici, venne considerato generalmente quasi un restauratore del nominalismo. La qual cosa fece pure che in conto di nominali fossero avuti un Riccardo Suisset, un Giovanni Buridan, un Pietro d'Ailly, un Giovanni di Gerson, un Gregorio di Rimini, ed altri i quali temnero fermo contro le esorbitanze del realismo dogmatico che sempre più si ingigantivano in tutte le scuole.

276° Passaggio all'epoca del progresso della filosofia moderna—Ma nell'atto che nel decimoquarto secolo la filosofia andava di nuovo a perdersi fra interminabili e infruttuose quistioni, talune condizioni si avveravano che per la loro grande importanza doveano sollecitare il generale risorgimento delle scienze, e sospingere la filosofia stessa nel movimento di progresso del periodo moderno. Tali condizioni furono l'uso di giovare nelle lettere e nelle scienze dell'idioma patrio, la riapparizione dei monumenti del greco sapere, l'invenzione dell'arte tipografica. Ed ella è una delle più belle glorie per l'Italia l'aver apprestato il campo a queste tre leve della civiltà rediviva. Imperocchè Dante Alighieri (1265-1321) nel suo *Convito*, per non dir del divino poema, svolse principii di alta filosofia in italiana favella, determinando l'oggetto di tale scienza con dire, che « la filosofia ha per soggetto l'intendere, e per forma un quasi divino amore all'intelletto »: dove sotto

(1) *Logica*, Prof. Lib. I.

(2) *Logica Occami*, Cap. XIV e XV.

nome di forma vuol denotare, che l'amore della sapienza è quasi l'anima della filosofia (1). I greci dietro la invasione dei turchi e la caduta dell'impero di Oriente (1453) trasportarono nella Italia il sacro palladio della loro antica sapienza: nella Italia che fu lieta di dare amorevole ed onorata ospitalità a quella schiera di esuli illustri, fra quali si contavano un Gemistio Pletone, un Gennadio, un Teodoro di Gaza, un Giorgio da Trebisonda ed un Bessarione. Quantunque poi l'arte della stampa si ripetesse propriamente dalla Germania, per gli sforzi riuniti di Guttemberg e di Giovanni Faust da Magonza, pure l'italiano Panfilo Castaldi, nato in Feltre città del Veneto nel 1398, e morto nel 1490, fu quegli che il primo sostituì caratteri mobili di legno alle scolpite tavole colle quali il tedesco Guttemberg imprimeva le stampe. Il Castaldi non fece un segreto di tale scoperta, avendola manifestata al Faust che poi la perfezionò coi compagni Guttemberg e Schoeffer, i quali sostituirono caratteri prima di bronzo indi di piombo a quelli di legno. Così anche concorrendo all'origine dell'arte tipografica, l'Italia si preparava dopo la civiltà etrusca e latina a comparire una terza volta più gloriosa sul teatro del mondo.

Sotto simili auspicii, taluni italiani del decimoquinto secolo insorsero animosamente contro l'impero della scolastica, sia mostrando la insufficienza e vacuità di un metodo ristretto nelle sole formole sillogistiche, sia abbattendo l'aristotelico tempio, sia separando le verità puramente razionali dalle rivelate. Nella quale intrapresa si distinsero Lorenzo Valla (1408-1457), Ermolao Barbaro (1454-1493), Angelo Poliziano (1454-1494), e Pietro Pomponaccio (1462-1525 o 30), coi quali cooperarono all'istesso intento fra gli stranieri Rodolfo Agricola, Cornelio Agrippa, Desiderio Erasmo, Iacopo le Fèvre (*Faber*), Lodovico Vives ed altri. Contribuì pure a smezzare se non altro la preponderante autorità di Aristotile, la cura indefessa posta da altri nel richiamare in vita le dottrine di Pitagora e di Platone: cosa che in quanto al primo fu eseguita da Nicola di Cuss (Cusano) (1401-1464), e in quanto all'altro da Marsilio Ficino (1433-1499), non che da Giovanni Pico e da Giovanfrancesco della Mirandola. Ma l'opera la più urgente per la restaurazione della filosofia consistere dovea in una grande riforma di metodo. A questa fu data mano in quel modo che nel seguente Capitolo verremo indicando.

(1) Trattato III, Cap. XI e XIII.

CAPITOLO II.

Epoca di progresso o di svolgimento sistematico.

277° Intento di questo Capitolo—A coloro cui nel leggere questa parte del presente Manuale dovesse per avventura sembrare fuor di ragione, che io pervenuto a quest'epoca d'incremento della filosofia moderna restringa il discorso, nell'atto che le materie crescono straordinariamente per la importanza e vastità del moto filosofico; a quelli, dico, che in questa parte del periodo recente richiedessero maggior larghezza di narrazione; è mestieri che io faccia osservare, come questo scritto in quanto entra a far parte delle altre mie opere di filosofia, ha minor uopo di insistere sui sistemi moderni, appunto perchè io mi sono su questi abbastanza intrattenuto, sia nel Corso di Logica e Metafisica, sia nei Preliminari alla Storia della Filosofia. Il qual partito è stato da me tanto più volentieri abbracciato, quantochè se mi fossi ora diffuso ulteriormente sulle specialità dei sistemi, ciò non sarebbe avvenuto senza danno di quella idea ovvero piano generale della Storia della Filosofia, che io mi sono proposto di fare a preferenza risaltare in questa ultima parte del presente Manuale, e che dee formare il prezzo dell'opera, come ciò che subordina i sistemi, le scuole e gli autori a quell'andamento periodico e progressivo insieme, secondo cui il ciclo dell'antica filosofia si è riprodotto più ampio una seconda volta, e andrà di nuovo riproducendosi con proporzioni maggiori nel seno de' secoli che succederanno.

278° Nuovo metodo delle scienze fisiche—Quest'epoca d'incremento del periodo moderno dovea anch'essa, come l'altra corrispondente del periodo antico, essere inaugurata dalla riforma metodica. Ed anche qui ci viene innanzi l'Italia, maestra e fonte di civiltà, dove molti si levarono a praticare quella grande restaurazione di cui altra volta, in analoghe circostanze, avea Socrate dato l'esempio nella Grecia. Salvo che la riforma socratica fu tutta filosofica, laddove quella che venne inaugurata dagli italiani dell'epoca in parola abbracciò anche le scienze fisiche, anzi acquistò pregio e vigore dal nuovo e diretto modo di studiar la natura. Leonardo da Vinci (1452-1519) avea nel suo Trattato della pittura additato la via della esperienza come l'unica che potea fruttare

certezza e incremento nella conoscenza delle cose naturali. A simil mezzo dovettero le loro scoperte e la loro celebrità il Colombo da Cremona, Andrea Cesalpini da Arezzo, Cesare Cremonino da Cento, Geronimo Fracastoro Veronese, Giambattista della Porta Napoletano, nomi solenni e benemeriti per aver sostituito utili ritrovati alle vuote astrattezze della fisica peripatetica. Insistette di nuovo sulla necessità di restaurare gli studii naturali Bernardino Telesio da Cosenza (1508-1588), preparando sempre più un'opera che dovea essere coronata da Galileo Galilei nella Italia stessa (1564-1641), e da Francesco Bacone nella Inghilterra (1561-1626). Dopo dei quali il Torricelli, il Viviani, il Cassini, il Redi, il Malpighi, il Magalotti, tutti italiani naturalisti del diciassettesimo secolo, per tacer di altri posteriori, valsero col loro esempio a mostrare le fecondità del nuovo metodo introdotto nelle scienze fisiche.

279° Restaurazione del metodo filosofico cominciata in Italia — Ma nel mentre che tali scienze prendevano per la indicata causa il loro felice corso, e formavano una classe separata dalla filosofia; servivano poi a questa di modello e di sprone, acciò praticasse lo stesso alla sua volta, con quelle differenze che erano richieste dalla specialità dell'indole sua. Fra quelli che più intesero al riordinamento di questo ramo del sapere, vogliansi principalmente mentovare Francesco Mario Nizolio (m. 1540) per il suo *Antibarbaro*, in cui si fa a ricercare quali siano i principii e la vera ragione di filosofare contro coloro ch'ei chiama pseudofilosofi; Iacopo Aconzio (m. 1566), il quale si occupò eziandio di proposito della retta maniera di investigare e di insegnare le arti e le scienze; Sebastiano Erizzo contemporaneo dei suddetti, che per aver celebrato il metodo divisivo, a differenza del definitivo e del dimostrativo, può essere risguardato qual precursore del Condillac; non che Francesco Patrizio (1529?-1597), per la libera confutazione da lui fatta di molte parti della filosofia peripatetica: ai quali fra gli stranieri si deve aggiungere quel Pietro Ramo (1515-1572), che forse alla incessante lotta sostenuta contro la logica dei suoi tempi, deve l'infelice fine trovata nella strage di san Bartolomeo. Geronimo Cardano da Pavia (1501-1576) emulando il Paracelso (1433-1541) contribuì anch'egli a frastornare il monotono pedantismo scolastico, ad outa dell'accozzamento di strane idee di cui i suoi libri ridondano. Ma quelli ai quali l'ingegno, le fatiche e le sventure procacciarono maggiore celebrità, e richiama-

no sopra di essi nel detto tempo tutta la considerazione della storia, sono Giordano Bruno da Nola (nato verso la metà del decimosesto secolo e morto bruciato nel 1600), e Tommaso Campanella da Stilo piccola città delle Calabrie (1568-1639). Del Bruno dirò col Ch. Mamiani: « Ch'egli fu persuaso, quanto qualunque altro dei tempi suoi, della forte necessità di riformare gli studii e riordinare le intelligenze; ch'egli conobbe la divisione vera e naturale del metodo nell'arte di investigare e trovare i fatti, in quella di giudicarli e ordinarli, e in fine nell'arte di applicare i principii; che stimò la filosofia dovere cominciare dal dubbio; e in ultimo che la cognizione dei particolari e le induzioni ritratte compongono le verità generali, con cui poi si edifica saldamente la scienza. Quest'ultima sua dottrina l'espose il Bruno in forma d'allegoria e molto elegantemente in quel libro, ove gli piace rappresentare la logica, o, com'egli la chiama, l'arte d'indagare la verità, sotto il simbolo d'una caccia: il che non sappiamo se a caso o per l'esempio di Bruno fu da Bacone ripetuto, quando parlò dell'investigazione sottile dei fatti, e l'intitolò *la caccia di Pane* » (1). Del resto ei si avvalse eziandio del metodo speculativo, e professò un sistema di filosofia in cui si ravvisa l'antico eleatismo (2). Sulle vestigia di lui si trasse Cesare Vanini, nato nel Napoletano nel 1586, e morto anch'egli bruciato nel 1619.

Meno elevato, ma più consentaneo al propositosi metodo fu il Campanella, il quale essendo stato discepolo del Telesio, fece per la filosofia quel che il sub maestro, proponendo il metodo sperimentale, avea praticato per le scienze fisiche. La direzione delle menti rivolte più alle ipotesi che alla ricerca dei fatti, più alla osservazione del mondo che alla riflessione, l'obbligò a dubitar di molte cose per ritrovare miglior fondamento di conoscenza. Però egli partì dal dubbio metodico, ed escluso quel modo di filosofare che fa capo dalle definizioni, insegnò che la esi-

(1) *Del Rinnoe*. Parte I, Cap. IV, § V.

(2) Non dispiacerà l'averne un esempio di ciò nel seguente passo, che io prescelgo per l'uso dell'analogia che vi si fa tra l'anima e il mondo. « Si come l'anima, scrive egli, è in tutta la mole a cui dà l'essere e insieme insieme è individua, e pertanto medesimamente è in tutto e in qualsivoglia parte interamente; così la essenza dell'universo è una nell'infinito, e in qualsivoglia cosa presa come membro di quello, sì che a fatto il tutto ed ogni parte di quello viene ad essere uno secondo la sostanza » (*De causa, principio et uno*, Dialogo V).

stenza propria è quella che costituisce il fondamento della filosofia critica: laonde sentì il bisogno e le difficoltà di studiare i mezzi di conoscenza a preferenza degli oggetti cognitivi, e ciò mediante la riflessione sui fatti della esistenza propria. Precorse Bacone nel presentare un albero dell'umano sapere, e lo superò ancora nel concedere in tale classificazione il primo luogo alla metafisica. Espiò l'amore immenso del sapere con soffrire sette volte la tortura e ventisette anni la carcere.

280° Indole della riforma cartesiana — Come i preziosi germi delle scienze naturali, così anche quelli della filosofia, isteriliti in Italia sotto l'uggia inquisitoriale, allignarono e prosperarono in altre parti d'Europa. Renato Descartes nato nella Turena (1596-1650) ebbe l'accortezza ed il merito di avvedersi ben presto della opportunità di proclamare colle massime e coll'esempio la indipendenza del pensiero, come la espressione di un bisogno il più universalmente sentito dalle menti, e che circolando sin dal cominciare del secondo millennio dopo di Cristo, era diventato maturo ai suoi tempi, per l'opera gloriosa degli Italiani che lo precedettero. Vero è che spinto da un desiderio ardente di apprendere, ei si abbandonò sulle prime allo studio incomposto di ogni materia, senza ordine determinato; in seguito di che si trovò piena la mente di un cumolo di contrarie idee senza legame e senza solide basi. Ma tormentato dai dubbii, incerto di ogni cosa, e impaziente di rifare più fondatamente i suoi studii, rivolse il risoluto animo a spogliarsi di ogni credenza finchè non avesse trovato qualche primo dato, o se non altro questo almeno, che nulla cioè potesse certamente sapersi.

Già Francesco Bacone avea svelato i pregiudizii di ogni maniera, i quali o sono comuni a tutta l'umana famiglia (*idola tribus*), o si rinvengono nel recinto di ciascuno individuo (*idola specus*), o si acquistano col sociale consorzio (*idola fori*), o vengono causati dai precettori (*idola theatri*): dalle quali fonti deriva un cotale perturbamento nei nostri giudizi, da falsare la vera conoscenza delle cose (1). Questa dottrina sulle cause degli umani errori, non meno che le ragioni di incertezza del Campanella, fissarono talmente l'attenzione del Descartes, che egli ritenne il dubbio universale riuscire la migliore preparazione di una filosofia che voglia stabilirsi come scienza prima. Cominciò adunque a dubitare di ciò che i sensi ci mostrano, preso argomento dalle illu-

(1). *De Augm. Scient.* L. V, Cap. 4, e *Nov. Org.* L. I, 39.

sioni nelle quali ci riducono i sogni. Dubitò della memoria e della ragione istessa per gli errori e le aberrazioni nelle quali spesso in mille casi e nei più esatti calcoli i dotti si ravvolgono. Ma ciò che più distingue il dubbio di Descartes è l'ipotesi di un genio malefico sommamente potente ed astuto, il quale ripone ogni studio nel frastornare da noi la verità. E non pertanto, mentre in detta guisa egli rifiutava ogni cosa, vide che gli tornava impossibile di negare la realtà di qualche soggetto il quale avesse potuto dubitare o ancora ingannarsi; stantechè, diceva, se io non fossi, il supposto maligno genio non potrebbe ingannarmi. Laonde arrestatosi il Descartes alla certezza del fatto della coscienza, espresso da lui col noto: *Cogito, ergo sum*, proclamò l'esperienza interna come il punto di partenza della filosofia (1). Tal è quel dubbio di mezzo e non di fine, che vuol essere chiamato metodico, a distinguerlo dal dubbio vero degli scettici.

Ma Descartes cercando in seguito di uscire dal totale isolamento in cui lo lasciava il suo dubbio, abbandonò la investigazione dei fatti, ed imprese dalle idee a ricavare la conoscenza e la spiegazione delle cose. Alla intelligenza del quale deviamiento buono è premettere, come tra fatti della coscienza sia da ravvisarsi una essenzial differenza. È un fatto, ad esempio, che io conosco, che io appetisco, che io voglio, e posso bene dall'essere consapevole di tali cose conchiudere che esse esistono in me; ma non posso già dire che siavi in natura un cerchio, una sfera, o un altro mondo come il nostro dà che io ne ho l'idea: conciossiachè questi non sono che concetti subbiettivi della mente nostra, e non si estendono punto alla realtà delle cose, laddove i primi si manifestano siccome reali. Or poi Descartes non distinse tai fatti, ma generalmente volle « doversi ripetere dalle idee la sorgente di ogni verità ». Però dedusse la realtà di Dio dall'idea di un essere infinitamente per-

(1) Avverto qui, come ad onta del modo di esprimersi in forma di entimema, non intendeva il Descartes ammettere l'esistenza propria se non come un fatto primitivo, anzichè qual verità dimostrata. Ma non fu pur questa la mente di varii suoi seguaci, i quali intesero di ridurre sul serio a certezza sillogistica il dato primitivo della realtà del pensiero. Il Malebranche, ad esempio, avea ragionato dicendo: « Le néant n'a point de propriété: Je pense, donc je suis » (*Entretiens sur la Métaph. et la religion*, Tom. I, entr. I, p. 8). Il Fénelon va anche oltre, e soggiunge: « Toute la clarté de ce raisonnement roule sur la connaissance que j'ai du néant, et sur celle que j'ai de la pensée » (*De l'existence de Dieu*, Par. II, Ch. I). V. anche Wolf, *Psych. emp.* Sect. I, Cap. I.

fetto, in cui non può non trovarsi fra le altre perfezioni anche quella dell'attualità oggettiva; e argomentò l'esistenza dei corpi dall'attributo della veracità di Dio, al quale ripugna d'indurre noi in inganno. Con ciò tutta la scienza venne poggiata sulla massima, che si può giudicare delle cose secondo le loro nozioni, o ancora, che tutte le cose le quali sono da noi chiaramente e distintamente concepite hanno un valore oggettivo; nel qual modo risospinse egli stesso la filosofia nel campo indeterminato delle ipotesi. Analogamente ciò Descartes si proponeva di restare esatto osservatore delle sue quattro leggi di metodo, che sono: 1° Evitare ogni precipitanza nei proprii giudizi, e ritenere come vero solo ciò che è talmente chiaro ed evidente, da rendere il dubbio impossibile; 2° Decomporre l'oggetto delle proprie indagini in diverse parti, secondochè è necessario per meglio risolvere le difficoltà; 3° Cominciare dalle idee semplici per salire indi alle composte; 4° Fare divisioni complete, e non tralasciare l'esame di alcun membro (1). Tal fu in breve lo spirito di una riforma filosofica, che favorita dalle circostanze, e portata con facili maniere, aprì definitivamente per la filosofia del periodo moderno l'epoca del pensier libero, con che il regno della scolastica restar dovea distrutto per sempre.

281° Avversarii e seguaci di Descartes — Io non dirò degli urti sostenuti dal Descartes, poichè la guerra della indipendenza del pensiero riuscì talmente vittoriosa ai suoi tempi, da lasciare nell'ombra quei tardivi avversarii che le scuole opponevano, come un Daniel, un Bourdin, un Voet, un Valois, ed altri anche più oscuri. Tommaso Hobbes (1588-1679), Pietro Gassendi (1592-1655), Enrico Moro (1614-1687), e Pier Daniele Huet (1630-1699), uomini di ben altro merito, se furono contraddittori del Descartes in quanto alle dottrine, si trovarono tuttavia a paro con lui nello escludere il dogmatismo scolastico; che anzi con lui quasi gareggiarono o nel proclamare il pensier libero, siccome fecero i due primi, o nello esaltare anche di troppo il dubbio, per quel che praticarono i due altri. Ma, senza fermarci a dire come il Gassendi avesse sostenuto il sensismo, l'Hobbes un aperto materialismo, il Moro il misticismo neoplatonico e l'Huet lo scetticismo; noi ci volgiamo ad accompagnare le conseguenze che seco portò la riforma cartesiana. In ciò fare potremmo poi, dietro l'affinità colla restaurazione

(1) *Dissert. de Meth.* II.

socratica, andare indicando come questa epoca di progresso del periodo moderno ebbe, quasi al pari dell'altra del periodo antico, i suoi Platoni, gli Aristoteli, i Zenoni, gli Epicuri e gli Arcesila. Ma lo storico dee tacere quando parla la storia. La quale ad ogni modo nel cartesianismo, o piuttosto nel principio di indipendenza rappresentato dai filosofi, dopo i rinati studii, trova fin di quegli avvenimenti fecondi che in pochi anni compensano alla umanità un cammino che per causa di grandi ostacoli non avea potuto percorrere in molti secoli. La seconda metà del decimosettimo secolo va contrassegnata per l'apparizione di numerosi ed elettissimi ingegni suscitati nel campo della filosofia dalla riforma cartesiana. Ma, come sempre avviene, quelli che rimasero più bassi furono i più fedeli al loro autore, come il Delaforge, il Clerselier, il Rohault, il Regis, il Legrand. Si elevarono più per la venustà delle forme del dire il Bossuet (1617-1704), e il Fénelon (1651-1715). Ma sorpassarono tutti per l'altezza delle loro menti e la complessiva unità dei sistemi, Malebranche e Spinoza. Che anzi lo stesso Locke il quale imprese a formare un sistema sulla conoscenza opposto a quello di Descartes, per non dire del Leibniz contraddittore del Locke, con tutto il loro rispettivo seguito, ritrassero, più che essi stessi non si pensarono, lo spirito della restaurazione cartesiana.

282° Di Malebranche e Berkeley—Niccolò Malebranche (1638-1715), abbenchè risguardato avesse la filosofia quale scienza dello spirito umano in rapporto ai corpi ed a Dio, pure a cagione del principio cartesiano, che si dee negare ciò di cui non si ha chiara idea; rifiutò ogni relazione effettiva tra l'anima e i corpi, e ritenne solo quella che rannoda l'anima al suo principio. Conciossiachè la mente nostra, nell'atto che da una parte non scorge affinità veruna tra un volere dell'anima e un movimento del corpo, nè fra un moto del corpo e una conoscenza dell'anima; vedesi poi dall'altra parte costretta a pensare la dipendenza intima ed essenziale dell'anima da Dio: la quale dipendenza è siffatta, che se un istante Dio rimovesse dall'anima l'onnipotenza sua, questa torneria tosto nel nulla. Di che inferi, come gli esseri creati non siano forniti di alcuna insita attività; e che siccome Dio dona ai corpi delle varie figure e dei moti diversi, così pure imprime nell'anima le svariate idee, non che le determinazioni della volontà verso i singoli beni. Dopo di che volendo egli spiegare come avvenga che noi tutto conosciamo in Dio, nota che due cose irrepugnabilmente si debbano ammettere:

l'una, che Dio ha in sè stesso tutte le idee archetipe degli esseri creati, perocchè altrimenti nè sarebbe infinito nè gli avrebbe potuto creare; l'altra, che egli è strettamente unito all'anima, per modo da doversi considerare quasi il luogo degli spiriti, non altrimenti che lo spazio è il luogo dei corpi. E diede così origine a quel sistema che negando nell'ordine delle cose finite le cause efficienti, e solo ammettendo le occasionali (104), va contrassegnato col titolo di occasionalismo. Simone Foucher trovò nel fondo di simil dottrina lo scetticismo.

L'irlandese Giorgio Berkeley (1684-1753) viaggiando per la Francia, conobbe negli ultimi giorni suoi il vecchio Malebranche; e gli comunicò le proprie idee affatto uniformi alle sue. In effetti nello scrivere intorno alla natura della conoscenza umana, insegnato avea che non è possibile prender notizia diretta dei corpi; e che quando anche questi non esistessero, non sarebbe alcuna cosa detratta alla cognizione che ne abbiamo. Non pertanto osservò pur troppo, come non possa negarsi che le rappresentazioni dell'universo estrinseco si succedono di continuo indipendentemente dalla nostra volontà; come avverasi quando, esempigrazia, aprendo noi gli occhi alla luce, non possiamo sottrarci alle affezioni visibili degli-oggetti particolari che si offrono ai nostri sguardi. Di che ricavò, come vi debba essere un'altra volontà, ovvero un altro spirito il quale produca in noi tali idee. Al quale ultimo risultato pervenne il Berkeley, dopo essere partito dal principio cartesiano adottato già dal Malebranche, che cioè debba negarsi ogni relazione fra le modificazioni proprie dei corpi e quelle degli spiriti, sol perchè di tal relazione non si ha chiara idea.

283° Dottrina opposta del Locke—A differenza dei due mentovati filosofi i quali considerano lo spirito umano nella sua dipendenza da Dio, Giovanni Locke (1632-1704) si volse invece a studiare l'anima in rapporto ai corpi. E quantunque egli fosse stato perciò stimato come seguace di Bacone, puro ritenne la riflessione cartesiana esser socia della osservazione nel produrre il capitale delle conoscenze nostre; e ammise del pari il principio cartesiano, che noi non apprendiamo altro se non le immagini subbiettive delle cose esterne. Di vero, essendosi egli nel suo « Saggio su l'intelletto umano » proposto di investigare per che modo il nostro spirito acquisti una sì grande quantità d'idee, e donde desuma tutti quei materiali che formano la base ed il fondo delle sue conoscenze; rispose a ciò in una parola: dalla esperienza. Im-

perocchè è questa, secondo lui, il fondamento delle nostre conoscenze, quella da cui hanno origine tutte le idee. Ma pur troppo ei riconobbe come l'esperienza sia doppia; l'una che si ha per mezzo delle sensazioni, l'altra per via di riflessione: quella rivolta sugli obbietti esterni, questa sui fatti della nostra anima. Sono adunque tali, secondo il Locke, i soli fonti da cui tutte le conoscenze ricevono la loro origine; cioè a dire le idee delle cose esterne e materiali che sono gli oggetti delle sensazioni, e quelle delle operazioni del nostro spirito che sono gli oggetti della riflessione. È poi da osservare, come da che egli credette che i mentovati unici mezzi di conoscenza non ci diano l'idea di sostanza, pronunziò che una simile idea non si abbia nè aver si possa da noi: tanto che secondo lui noi non abbiamo dello spirito nostro altra idea, salvo quella che ce ne abbiamo formata per mezzo delle idee semplici delle operazioni che noi apprendiamo di continuo in noi stessi, siccome pensare, appetire, volere, nè apprendiamo i corpi se non come aggregazioni delle diverse qualità sensibili, siccome suoni, odori, colori, figure. Detto metodo colle dottrine che lo accompagnano, introdotti in filosofia per opera dell'inglese Locke, spiegano tutto il carattere della scuola francese del secolo diciottesimo, ed offrono i lineamenti uniformi delle ideologie sensiste dei Bonnet, Condillac, Tracy, e loro seguaci.

284° Idealismo del Leibniz—Astretto il Locke dal suo programma metodico a ricavare dalla esperienza qualunque sorta di cognizione, non seppe elevarsi, in quanto al principio di causalità, sopra la osservazione di quella costante vicissitudine per cui in natura da cose nascono cose, prendendo nome di causa tutto ciò che produce, e di effetto ciò che è prodotto. Fu questo uno dei punti contro cui volse principalmente la sua critica il Leibniz (1646-1716), colla distinzione fra le verità contingenti e le necessarie. Imperocchè, diceva, se il Locke avesse abbastanza considerato la differenza che separa le verità necessarie da quelle che in qualsivisia modo vengono apprestate dalla sola induzione, si sarebbe avveduto che le prime non ponno essere provate se non coi principii propri della mente; essendochè i sensi manifestano i fatti, ma non la necessità dei fatti (1). Nulladimeno, quanto alle stesse verità contingenti, il filosofo di Lipsia fu condotto a ricavare dall'intima forza

(1) V. *Op. Omn.* Tom. V, pag. 358.

dell'anima la conoscenza di tutti gli oggetti esterni, e ciò dietro il principio che l'anima non potria ricevere alcun che dal di fuori, cioè non sostanze poichè nel semplice non entra il multiplice, e non qualità poichè queste non ponno staccarsi dal loro soggetto. Perlochè senza ricorrere all'intervento continuo della divinità voluto dal Malebranche (ipotesi che è contraria all'attività delle sostanze finite, e riesce superflua in cosa che è naturalmente spiegabile), Leibniz ideò un sistema che può essere riassunto così. È l'universo intero una vasta aggregazione di monadi, che vuol dire sostanze la cui intima essenza è di esser forze. Quindi i corpi sono composti da monadi, le quali in virtù di loro attività producono moti secondo talune leggi, in una serie non interrotta di mutazioni dipendenti le une dalle altre. E l'anima, essendo monade anch'essa, cioè forza e principio di azione, svolgesi in una serie di percezioni e di voleri per modo che ciascun cangiamento tiene la sua ragione sufficiente nell'atto conoscitivo o volitivo che lo precede, in fin che si deve ammettere una primitiva rappresentazione, la quale rinserra, benchè in modo oscuro, tutte le altre che seguono. Il perchè come nei corpi si dee ravvisare una forza motrice ed un primitivo moto dal quale gli altri dimanano; così è mestieri riconoscere nello spirito una forza rappresentatrice ed una rappresentazione primaria, ovvero schema, da cui si svolgono le altre in una serie non interrotta sino alla presente. Avvegna poi che le anime umane siano nelle loro rappresentazioni individualmente diverse, fa uopo che gli schemi originarii siano pure in tutte le monadi diversi fra loro.

Tali cose prenotate intorno al sistema delle sostanze, entra il Leibniz a far conto come alla serie dei moti del corpo, per ciò che riflette i singoli uomini, già consentanea quella dei pensieri dell'anima, e per converso. La qual cosa si spiega da che Dio pria di creare le anime e i corpi avea idealmente presenti e tutte le anime e tutti i corpi capaci di venire alla esistenza. Però in questa immensa varietà di esseri possibili, doveva ei pur trovare delle anime che presentassero una seguela di percezioni e di voleri rispondenti alla serie dei movimenti che doveano svolgersi in ciascuno dei corpi possibili. Volendo adunque Dio formare l'uomo, non ebbe a fare altro salvochè creare e congiugnere fra loro quei corpi e quelle anime, che dovessero esplicarsi in due serie di rispettive modificazioni analoghe, e che ad onta fossero sciolte da qualsiasi rapporto reale, purtuttavolta per sè procedessero in perfetta armo-

monia. Non è dunque che siavi alcuna congiunzione effettiva tra le due sostanze dell'uomo; ma l'anima per sua sola virtù passa da una percezione in un'altra, e così pure senza veruna esterna influenza il corpo esegue i suoi moti: conciossiachè la parità fra queste due cose fu disposta da Dio pria che avesse creato l'uomo, per cui l'ipotesi leibniziana prese il nome di sistema dell'armonia prestabilita. Cristiano Tomasio (1655-1728) si propose colle sue opere di far che simili idee venissero divulgate e ricevute.

285° Scetticismo di Hume — Mostravasi pertanto nel mentovato sistema assai difficoltoso il modo di attuare scientificamente un passaggio alle esteriori esistenze: imperocchè potendo queste essere del pari che no, senza che ne restasse alterata la conoscenza nostra; qual ragione vi sarebbe per ritener che esse siano? Cristiano Wolf (1679-1754), interprete fedele della mente del Leibniz stabiliva di fatti, che avrebbe potuto Dio senza detrimento delle nostre idee, o fare esistere le anime sole, o decretare eziandio l'esistenza dei corpi. Egli però a dimostrare che questi sono stati nel fatto creati, insegna come avendo Dio voluto la manifestazione della sua gloria e della potenza sua, non è dubbio che avesse ancora voluto tutto ciò che si riferisce a tal fine. Or tale, prosegue a dire, è la creazione dell'universo materiale e reale al di fuori dell'anima.

È facile il vedere come una simile dimostrazione non avea forza di stabilire sul serio l'esistenza delle cose estrinseche: mentre, ove le nostre sensazioni non derivassero dai loro oggetti, l'universo reale sarebbe affatto superfluo alla conoscenza che noi ne abbiamo: onde l'intento della gloria esterna di Dio si otterrebbe anche nel caso che Dio avesse formato l'anima in guisa da vedere ed ammirar l'universo senza che questo esistesse; per non dire di più come la creazione dell'universo reale riuscendo vana nella ipotesi di cui parliamo, sarebbe anzi sconveniente per la natura di chi, essendo sapientissimo, nulla può vanamente disporre. Nè la cosa va altrimenti in rapporto alla prova della veracità di Dio, addotta già dal Descartes e riprodotta dal Malebranche; poichè l'esistenza fenomenale del mondo, per servirmi delle parole del Gioberti, potrebbe essere, come il moto solare intorno alla terra, una illusione umana, non inganno divino, e una illusione possibile a dissiparsi coll'uso del ragionamento.

Per tutto ciò le teoriche relative alla origine e valore della cono-

scienza professate dal Malebranche, dal Locke, dal Leibniz, menavano tutte ad una conseguenza, che cioè noi non possiamo uscire dai fenomeni che si manifestano nell'interno dell'anima propria. Lo scetticismo allora diventato una necessità logica, atteso simili antecedenti, trovò un abile difensore in David Hume, nato da illustre casa di Edimburgo (1711-1776). Il quale le conoscenze tutte spartì in due classi, l'una che comprende le relazioni fra le idee, l'altra che versa sui fatti; così però da insegnare che le idee sono una copia delle sensazioni, e che da queste si distinguono solo per la loro minore vivacità. Facendo indi passaggio da detta divisione alla ricerca dei principii sui quali riposano le verità di fatto, volle egli qualmente in fuor dei fenomeni speciali, tutte le conoscenze che noi possediamo circa l'ordine universale del mondo, sono poggiate sulla supposizione che gli esseri della natura simili a quelli che ci sono d'innanzi, hanno le stesse proprietà e sono sottoposti alle medesime leggi. Perlochè Hume da vero locchiano ammise l'induzione qual fondamento di tutte le conoscenze universali, e qual fondamento delle induzioni il principio della similitudine del futuro col passato, ovvero della costanza dell'ordine della natura: principio suggerito da una certa specie di istinto o tendenza induttiva, per virtù di cui non solo immaginiamo una successione di avvenimenti uniforme all'attuale, ma regoliamo di più con ogni fiducia sulla costanza di detta successione la propria condotta. Nel farsi però a ricercar di vantaggio se il detto principio riposi esso stesso sopra qualche fondamento valevole, il detto filosofo pensa che il fondamento delle induzioni non è immediatamente evidente, nè una verità dimostrata. In effetti il giudizio circa la simiglianza del futuro col passato, non può risguardarsi come necessario, poichè nell'idea del passato non si trova quella della sua similitudine coll'avvenire; nè può dirsi che sia una conoscenza poggiata sui fatti, poichè il futuro cessando di esser tale appena diventa un fatto che può esser raggiunto da noi, si sottrae di continuo alla esperienza. Di ciò desume egli, che noi non abbiamo alcuna ragione di affidarci con certezza alla costanza del corso degli avvenimenti, e che i principii di analogia sui quali riposano tutte le conoscenze universali di fatto sono sorniti di ogni valore scientifico, potendo solo servire come di regole per la vita pratica (56).

286° Cenno sullo spinozismo — Fra gli usi della mente nostra, ve ne ha due che inservono in modo specialissimo alla filosofia: dico la ri-

flessione e la speculazione. Ma perchè il loro adoperamento riesca al segno, è mestieri che la riflessione da una parte non sia difettuosa e incompleta, e la speculazione dall'altra non riesca esuberante ed eccessiva. Fu pertanto merito del Descartes l'aver revindicato il libero uso di detti mezzi, e l'aver fatto rinascere con essi la filosofia. Ma il non essersi da lui determinate le condizioni alle quali la mente devè ottemperare sia nel riflettere che nello speculare, e l'essersi in vece egli stesso separato ben presto dalla riflessione, con invocare a oltranza la speculazione, sì nella ricostruzione scientifica del mondo materiale che in quello della metafisica; fu cagione per cui tutti i sistemi originati dal cartesianismo riuscirono erronei o per difetto o per eccesso. Il Locke si giovò in modo parziale e incompleto della riflessione, e preparò il regno del sensismo. Malebranche e Leibniz usarono senza freno della speculazione, e produssero lo spiritualismo e l'idealismo. Accanto a questi due ultimi (non per affinità di sistema, ma sì per quella del metodo) non si può non collocare Benedetto Spinoza (1632-1677). Cartesiano in quanto al modo di speculare, trascurò egli del tutto il concetto originario e sperimentale della sostanza, col quale si percepisce siccome reale principio di azioni e sostegno di affezioni. Partì in vece dall'idea universale dell'essere, e considerò la sostanza stessa come un soggetto infinito dotato di infiniti attributi. Tale sostanza unica ed assoluta è Dio, i cui infiniti attributi sono l'estensione e il pensiero. Gli esseri finiti nascono dalle necessarie modificazioni di detti attributi, per modo che le anime siano modificazioni dell'infinito pensiero, i corpi della estensione infinita. Vi ha poi una legge non di caso, ma di natura e di fato la quale pervade l'intima, eterna e stabile essenza della divina sostanza, e produce tutte le multipli e variabili forme delle cose.

Contro questo sistema deve la filosofia constatare l'esistenza e il divario tra le idee umane e le divine; le une che sono l'opera del pensiero individuale, le altre in cui si rivela il pensiero estraindividuale, cioè Dio. Imperocchè qual cosa mai è l'universo in rapporto a Dio, se non ciò che sono le idee umane in rapporto all'io? Salvo che relativamente a Dio le idee sono esseri, poichè Dio è causa infinita; laddove gli esseri che può produrre la forza finita del pensiero nostro non sono che idee. Idee-esseri, cioè ideato divino, ed esseri-idee, cioè ideato umano, ecco ciò che cade sotto la nostra intuizione immediata. Ma la mente non si arresta all'apprensione sola di tali cose. Essa aspira eziandio a

scorgerne le condizioni, e nella serie di queste vuol salire sino alle condizioni prime. Intanto le condizioni prime delle idee nostre ponno essere raggiunte per virtù di riflessione; non così quelle del mondo degli esseri, le quali poichè trascendono l'esperienza interna ed esterna, ponno solo formare oggetto di speculazione (116 e 296). Per tutto questo io dico *la filosofia essere la scienza delle idee umane e delle idee divine, considerate non pure in sè stesse, quanto anche nelle loro condizioni prime, raggiunte le une per via di riflessione, le altre per opera di speculazione*. La quale defluizione può essere compendiata nell'altra secondo cui chiamasi filosofia: *La scienza delle condizioni prime del mondo della conoscenza e di quello delle realtà*. Imperocchè il mondo della conoscenza abbraccia le idee umane e vuol essere studiato per opera di riflessione: e nel mondo degli esseri si contiene l'idea divina, qual'è l'universo, le cui somme condizioni non ponno esser raggiunte che per la forza speculativa della nostra mente.

Atteso poi l'analogia che passa, almeno a nostro modo di intendere, fra l'io e Dio, quello finito, assoluto questo, ma pur simili in quanto l'uno e l'altro sono al centro di due mondi radicalmente concentrici: il primo cioè degli esseri-idee, l'altro delle idee-esseri; si può considerare la Teologia razionale quasi una Psicologia divina, fatta per virtù di speculazione; e la Psicologia quasi una Teologia umana fatta per opera di riflessione.

287° Necessità di migliorare l'uso della riflessione e della speculazione. Quanto alla prima, l'opera fu incominciata da **Arnauld** — Dopo lunghe considerazioni sopra le mentovate dottrine dei migliori ingegni, io mi sono convinto alla fine (e i lettori che hanno seguito i miei passi potranno non dissentire da me), come sistema unico di filosofia, non difettoso nè esorbitante, non dogmatico nè scettico, sia quello che vien costruito con temperamento di riflessione e di speculazione, che noi abbiamo esposto a suo luogo (115 e segg.), ed andremo a riassumere al cominciar dell'ultimo seguente Capitolo (296).

Intanto il metodo che noi proseguiamo a chiamare cartesiano, non era all'epoca in esame nè determinato nè maturo abbastanza per produrre un sistema veramente vasto e adeguato. La riflessione riusciva monca da una parte, la speculazione sbrigliata dall'altra. Quindi il **Locke** preparava il sensismo; **Spinoza**, **Malebranche** e **Leibniz** davano origine alle ipotesi non meno esclusive per il lato opposto, quali erano

quelle dell'assolutismo, dello spiritualismo e dell'idealismo. In tale stato faceva mestieri di piegare i mentovati due usi dell'intelletto, quello dico del riflettere e l'altro dello speculare, a tali condizioni da far che si evitassero i sistemi parziali, e si riuscisse ad un sistema compiuto di scienza prima. A ciò poi si richiedeva, con opposte esigenze, da una parte di accrescere l'uso della riflessione, dall'altra di regolare quello della speculazione. L'uso della riflessione dovea essere accresciuto nelle due parti per le quali difettava, cioè in quanto alla estensione e in quanto alla intensità. In rapporto alla estensione doveasi trasportare, oltre alle potenze sensitive, anche su le intellettuali. In rapporto alla intensità, doveasi portare la riflessione stessa sino al punto da constatare come le facoltà intellettuali abbiano il poter di intuire i fatti reali ma mutabili da una parte, e dall'altra i veri assoluti ed eterni. L'uso della speculazione altronde dovea essere contenuto da qualche principio, che le impedisse di trascorrere oltre ogni segno nel campo indeterminato delle ipotesi (117 e 296). Il qual principio, lungi dall'essere suggerito dal Descartes, veniva invece eliminato affatto dalla massima di potersi affermare o negare delle cose, tutto ciò che è racchiuso o no nelle idee chiare di esse (280).

• Quanto alla esigenza di perfezionare l'uso della riflessione, l'opera fu incominciata da un contemporaneo e contraddittore insieme del Malebranche, voglio dire da Antonio Arnauld (m. 1664). Il Malebranche con tutti gli altri cartesiani avea considerato come fuor di quistione, che noi non percepiamo punto in sè stessi gli oggetti i quali sono fuori di noi. Imperocchè, diceva, noi vediamo il sole, le stelle ed una infinità di altre cose estrinseche; ma non è verisimile che l'anima esca dal corpo e che vada per così dire dilungandosi nei cieli, per contemplare simili oggetti. Ed è poi impossibile che essa riceva in sè sostanzialmente gli oggetti che sono fuori di lei. Laonde noi non possiamo apprendere menochè le subbiettive immagini delle cose.

Ma in opposizione a ciò avendo Arnauld preso a dimostrare come inutile sia l'interponimento degli esseri rappresentativi, segnò questo divario fra percezione ed idea. « Convien notare, dice egli, che tali cose benchè identiche hanno un doppio rapporto: l'uno all'anima che è modificata, l'altro alla cosa percepita. Così la percezione di un quadrato indica più direttamente l'anima che lo percepisce, ma l'idea del quadrato denota il quadrato stesso che è l'obbietto appreso ». Posta la qual

distinzione dichiara egli come segue la sua dottrina. « Io dico qui, che se per concepire immediatamente il sole si intende ciò che è opposto a percepirlo per mezzo delle idee, prese subbiettivamente come atti conoscitivi dell'anima, si dee convenire che noi non lo vediamo immediatamente; imperocchè è più chiaro del giorno che noi non possiam percepirlo se non mediante un atto conoscitivo dell'anima. Che se vuolsi dire che noi non lo conosciamo immediatamente, perchè vi fa bisogno l'interposizione delle idee prese come esseri rappresentativi, io pretendo che secondo questo significato non mediatamente, ma bensì in modo immediato è che noi vediamo il sole » (1).

288° Sensismo del Condillac—Posteriormente il D'Alembert (m. 1783) ritenendo la supposizione comune a tutti i cartesiani, che non si possono conoscere i corpi meno che per le immagini, propose a risolvere questo problema, famoso perchè da esso presero origine le ideologie di Condillac e Tracy, non che molte altre dappoi. Adunque chiese egli: « Come l'anima esce fuori di sè per arrivare ai corpi? come spiegare questo passaggio? *Hoc opus, hic labor* ». La ragione, secondo lui, che può elevare tale quistione, non è sufficiente a risolverla. In effetti, diceva egli, non essendovi alcun rapporto fra la sensazione e l'obbietto che n'è l'occasione, egli non sembra che possa rinvenirsi un passaggio possibile dall'una all'altro; nè vi ha che una specie di istinto più sicuro della ragione stessa, che potesse aver forza di farci sormontare un sì grande intervallo.

Rivolta allora la mente del Condillac (1715-1780) a dar ragione del trasportar che facciamo al di fuori di noi le nostre subbiettive immagini, suppose un uomo sfornito di sensazioni in sì fatto modo che somigliasse una statua: e questa suppose venire affetta a mano a mano dalle sensazioni di odore, di suono, di sapore e di colore. Finchè la statua è limitata a tai sensi, anzichè venire a giorno di alcuna estrinseca esistenza reale, credesi essa stessa mutata in ciascuna di dette affezioni, ovvero nel loro complesso; ma quando la stessa volgendo per caso il suo braccio si imbatte in un altro corpo, risente allora un urto che le proviene da qualche cosa estrinseca a lei. « Il me, dice egli, che si sente modificato nella mano, non riceve dal corpo la stessa risposta ». Così dopo aver dimostrato nella prima parte del suo Trattato delle sensazioni che i primi quattro sensi sono subbiettivi, vien dichiarando

(1) *Des vraies et des fausses idées*, Ch. V.

nella seconda parte che il sentimento del tatto, come quello che è fornito di doppia relazione, coll'obbietto sentito cioè e col subbietto che lo sente, è per sua natura obbiettivo; e nella terza in fine, rispondendo alle inchieste elevate dal D'Alembert, mostra come il senso del tatto induca la statua a trasportare al di fuori di sè le altre sensazioni per virtù di un abituale giudizio, il quale dice che le cagioni sì degli odori che dei suoni, dei sapori e dei colori sono negli esseri corporei che la circondano. E questo spiegò nella seguente maniera. « Portando per caso la statua la mano su gli oggetti circostanti, prende un fiore e lo stringe fra le dita. Il braccio mosso senza scopo or lo appressa ed or lo rimuove dal volto; essa si sente modificata in certa maniera con maggiore o minore vivezza. Attonita di questo ripete gli atti medesimi, prendendo ora ed or lasciando quel fiore, finchè comincia a persuadersi che essa deve al fiore la sua affezione odorosa ». Nello stesso modo il Condillac fa che la statua giudichi per mezzo del tatto (secondo la sua frase), che i suoni, i sapori, i colori sono nei corpi; così che abituandosi a simili giudizi si avvezza a trasportare fuori di sè tutte le interne affezioni. Molti, e fra questi il Bonnet e poi il Destutt de Tracy, lo ebbero a norma nelle loro ideologie.

289° Dottrina della intuizione di Reid — Fu un gran passo al certo quello dato dal Condillac nel riconoscere la relazione oggettiva della sensazione del tatto; ma, oltre all'inconveniente di un metodo ipotetico, la sua teorica riuscì imperfetta per essersi limitata alla sola analisi delle sensazioni, senza ravvisare il potere della nostra facoltà di intuire la realtà sostanziale delle cose. Mentre però il sensismo in Francia raggiungeva la maggiore perfezione di cui era capace, Tommaso Reid (1704-1796) professore a Glasgow estendeva l'uso della riflessione sulle facoltà spirituali, e riconosceva nello spirito il potere di raggiungere i corpi in sè stessi. Adunque volgendosi egli innanzi tutto a togliere di mezzo le immagini, negò che per esse, quando è parola delle percezioni di oggetti sensibili, si possa alcuna cosa intendere. Imperocchè, quando anche si volesse parlare delle immagini della vista, come comprendere per qual modo si vengano a effigiare in luogo riposto ed opaco affatto qual è il cervello, nell'atto che esse sono colorate? Ove poi le immagini si volessero ravvisare negli altri sensi, qual nozione potriasi avere di esse? qual nozione delle immagini del sapore, del suono, dell'odore, di una resistenza? E se si ripiglia essere esse un altro suono,

o un altro sapore, odore o urto simili ai precedenti, non varrebbe ciò quanto duplicare vanamente la sensazione immediata degli obbietti esteriori, senza in nulla scemarla?

Dopo ciò nel farsi il Reid a spiegare il fatto della percezione degli oggetti estrinseci, pose distinzione fra le seguenti tre cose, che sono: 1° l'oggetto esterno il quale agisce su gli organi: 2° la sensazione che modifica l'anima senza nulla manifestarle: 3° la percezione immediata dell'obbietto fatta nell'anima. E voltosi contro la nota opposizione che l'anima non può apprendere gli obbietti in sè stessi, perchè non può raggiuguerli là dove essi sono, spiegò questa teorica di discrepanza fra le cause metafisiche e le naturali, dicendo: le prime essere quelle che sono veramente connesse coi loro effetti, le altre essere congiunte soltanto per ordine di successione nel tempo: quindi disse che nella natura non ci vien per l'esperienza mostrata vera causa che produca gli effetti, ma solo degli avvenimenti che son seguiti da altri, cioè dire cause naturali ma non metafisiche. E lo stesso insegnò avverarsi nel fatto della percezione dei corpi, ponendo gli obbietti, le sensazioni e le percezioni come tre fatti congiunti, ma in niuna dipendenza fra loro. Posta la qual cosa risolvette in facil maniera l'opposizione di Malebranche: perciocchè se gli obbietti non sono la vera causa delle percezioni dell'anima, niuna difficoltà rimane a comprendere come essi possano precedere la conoscenza che l'anima ne prende ad onta che non le siano presenti, e come lo spirito possa conoscerli tuttochè lontani di luogo. Sicchè, secondo Reid, essendo i detti tre fatti in sola congiunzione, senza connessione di causalità metafisica, niuna ripugnanza vi ha in dire, che possa anche stare la percezione di un obbietto, quando anche l'obbietto ovvero l'impressione sua non sia.

È facile a scorgere come rotta la connessione fra percezione ed obbietto percepito, non possiam dalla prima dedurre l'esistenza dell'altro. Per questa ragione invocò Reid oltre al senso intimo anche il comun senso degli uomini, ovvero le credenze istintive dell'umana natura: fra le quali annoverò egli pure quelle che hanno per obbietto le cose che chiaramente percepiamo per mezzo dei sensi esterni. È nella natura dell'uomo accordar piena fede al testimonio dei sensi, innanzi che l'educazione ovvero alcuna altra idea potessero abitarvelo. « Colui che rigetta queste verità resta isolato nel centro dell'universo, vive circondato dal vuoto, senza alcuna creatura fuori di lui ». E da ciò con-

clude che l'idealismo è opposto al senso comune. Salvo che questa tendenza, tuttochè irrefragabile in sè, è non pertanto sfornita di ogni fondamento razionale o sperimentale, è un fatto non reso legittimo da alcun motivo che autorizzi simile spontaneità dell'umana natura, inefficace perciò a vincere lo scetticismo. Tommaso Brown e Duglad Stewart (1753-1828), e posteriormente William Hamilton, furono successori di Reid nella scuola di Scozia e continuatori della dottrina di lui.

290° Sistema di Kant—In tale stato di cose Emanuele Kant (1724-1804) imprese nell'Alemagna a spiegare i fatti della conoscenza colla ipotesi delle forme subbiettive della nostra ragione. Vogliansi in effetti distinguere in ogni conoscenza, secondo questo filosofo, il materiale e il formale. Dicesi materiale la semplice impressione sentita, la quale potendo esservi o no, in questo o in altro modo, è pur *contingente*. Ma avuta che si è l'impressione dell'obbietto, lo spirito deve apprenderlo come esistente in qualche determinata condizione, deve concepirlo come di una natura peculiare: questa parte che necessariamente segue l'impressione è quella che costituisce il formale della conoscenza: il perchè la forma è *necessaria*. Però se la forma è necessaria, dessa non è data allo spirito dalla impressione sensibile la quale è contingente: si bene è posta dallo spirito all'occasione della medesima. Ecco l'idealismo formale di Kant, ed il quesito che lo accompagna: quali sono le forme necessarie delle quali lo spirito veste le impressioni sentite? Senza porci dentro a molti speciali dettagli, noi ci atterremo soltanto alla enumerazione delle forme *a priori*, quale da lui fu data, dapprima relativamente alla sensibilità, e quindi all'intelletto. Per ciò che appartiene alla prima, ben distinse egli l'esterna sensibilità dall'interna. Nei fatti della sensibilità esterna chiamò materia le affezioni sensibili provate dagli organi; la forma poi è lo *spazio* in cui lo spirito necessariamente colloca gli oggetti sentiti: necessariamente, egli dice, perchè la forma di spazio è nello spirito anche quando non vi è l'idea del corpo, anche quando l'universo sensibile vien supposto annientato: sicchè dato un fantasma, deve lo spirito rivestirlo della forma di spazio, ovvero, in seguito della sua attività, in esso allogarlo. Pei fatti poi della coscienza, la materia sono le intime affezioni che si presentano nel nostro interno aggruppate; ma avute che sono, lo spirito le spiega in un ordine successivo, e le riveste della forma del *tempo*: necessaria anch'essa perchè la visione di un tempo indefinito, che l'esperienza non ci offre, rimane pure quando sia

tolta ogni materia e suppongasi ogni atto annullato. Le forme innate del tempo e dello spazio furono dette da Kant *visioni pure* della sensibilità: visioni perchè forme sensibili, pure perchè poste dallo spirito, ed esistenti in esso come indeterminate e immutabili.

Ma noi, soggetti conoscitivi, concepiamo ancora ciò che sentiamo, determiniamo cioè la natura delle cose sentite. Dalle visioni della sensibilità fa così il Kant passaggio alle forme dell'intelletto, chiamate con Aristotile *categorie*. Or per concepire intellettualmente le cose, ci conviene rivestirle o della forma del *positivo*, come si ha nei giudizi affermativi, o di quella della *privazione* nei negativi, o di quella della *limitazione* negl' indefiniti. Laonde fa uopo che lo spirito possieda primamente queste tre forme ovvero concetti, relativi alla qualità dei giudizi — Per rapporto alla quantità o estensione dei giudizi, per concepire un oggetto come uno o come parte di un tutto o come tutto, dobbiamo avere i concetti dell'*unità*, della *multiplicità*, della *totalità* — Per la relazione dei giudizi, affinchè si potesse nei categorici pensare il rapporto del predicato al soggetto in modo assoluto, dobbiamo avere il concetto di *sostanza* e *qualità*, senza di che non ci può venir fatto di pensare un termine come sostegno dell'altro. Se poi condizionalmente pensiamo il rapporto dell'attributo al soggetto, allora, poichè la condizione e il condizionato sono in dipendenza mutua come di causa ed effetto, perciò è necessario il concetto di *causalità*. Quando in fine formiamo giudizi in modo disgiuntivo, noi dividiamo il predicato nei suoi membri, lasciando indeciso qual di essi convenga o no al soggetto. E pur rimane fra loro tal rapporto reciproco, che tutti esclusi si ponga uno, e posto un d'essi si escludano i rimanenti, ovvero altra simile relazione che fra loro intercede come fra l'agente e l'essere passivo. Kant inferisce da ciò, che nei giudizi disgiuntivi si richiede il concetto *a priori* di *reciprocanza* — Rimane la modalità, secondo la quale i giudizi son necessari quando pensiamo che alcuna cosa vada assolutamente in dato modo, sono contingenti qualora si afferma o nega il fatto ma non necessariamente, sono ipotetici quando neppur si volge la mente al fatto, ma si giudica del mero possibile. Laonde ad aver la modalità sono necessari i tre concetti di *necessità*, *contingenza* e *possibilità*. Tali sono i dodici concetti dell'intelletto puro, ritrovati dal prussiano filosofo con finissima analisi sulle forme tutte dei nostri giudizi.

Tuttavolta lo spirito dell'uomo non resta soddisfatto dall'applicazione

delle sue categorie agli oggetti sensibili. Non basta per lui l'aver prodotto una unità; egli vuole rimontare altresì ad una unità che non ha prodotto, all'unità semplice ed assoluta. Così pure si innalza all'idea di una totalità maggiore di ogni altra, ed all'idea della causa assoluta. Quindi i tre ideali della ragion pura: l'ideale cioè psicologico, l'ideale cosmologico e l'ideale teologico. In questo modo ridusse Kant a forma statistica la teorica razionale di Leibniz (1).

291° Fichte e Schelling—Amedeo Fichte (1762-1814) pigliate le mosse dalle ultime conseguenze del sistema di Kant, venne insegnando il mondo interno ed esterno, ovvero il *me* ed il *non me* nella loro mutua relazione essere obbietti fenomenici di un sentimento cui si sottrae qualsivoglia sostanziale realtà. Laonde non è a porre in dubbio per lui, che noi sembriamo a noi stessi finiti, mentrè ci troviamo limitati da qualche fenomeno esterno; nè men tale ci sembra il mondo sensibile, che soggiace all'azione nostra dominatrice, anzi è limitato da essa. Ma questi fenomeni che la coscienza e le estrinseche sensazioni ci scovano, presuppongono una forza infinitamente produttiva, la quale spieghi il fenomeno e produca le stesse apparenze. Questa forza che esiste tutta in sè, occulta allo sguardo della riflessione, è l'*io* puro, il quale poichè diverso dal *me* e dal *non me* empirico, non partecipa in alcun modo alla costoro condizione limitata e mutabile. Ondechè preso in sè stesso egli è indeterminato, infinito, necessario: egli è la realtà unica ed universale, che si manifesta sotto la duplice forma del *me* e del *non me*, del mondo interno e della esterna natura: realtà identica al di sotto di qualsivoglia opposizione possibile. Quell'*io* che nel sistema di Fichte è individuale, diventa universale in quello di Schelling. Spinoza avea sostenuto che unica è la sostanza di tutte le cose, e che il pensiero e l'estensione sono i suoi attributi. Dite in vece che la detta sostanza è causa; ricavate da una tal causa i fenomeni tutti del pensiero da una parte e quelli della natura visibile dall'altra, cioè tanto l'*io* quanto il *non io*; avrete una idea del sistema ora indicato.

292° Dottrina speculativa del Vico—Ma pria che il perfezionato uso della riflessione avesse dato i suoi frutti (295), una gran mente era apparsa sull'orizzonte dello scibile, per mostrare qual debba essere la

(1) Della ragion pratica di Kant ne teniamo parola nella *Filos. del Diritto* (Lib. I, Lez. X).

seconda e certa norma della virtù speculativa, che è l'altro mezzo il quale, come fra poco ripeteremo (296), dee concorrere colla riflessione per costruire un sistema compiuto di scienza prima. Detta norma fu suggerita da Giambattista Vico (1668-1744), genio tanto superiore ad ogni altro nel periodo moderno, quanto il pelasgico Pitagora lo fu a tutti quelli del periodo antico; siccome lo mostra l'avere il Vico sorvolato sui sistemi più famosi dei contemporanei, senza quasi fermarsi mai su di essi se non per escluderli, e l'essersi in vece, per forza di uno squisito e finissimo istinto, rivolto sulla più antica italiana sapienza; rendendo idea di quegli artisti che a preferenza dei mille sontuosi edifizii nuovi, studiano con religiosa cura le bellezze che tuttora vivono in mezzo alle classiche ruine del Partenone.

Adunque stimò il Vico la sola coscienza essere insufficiente a produrre la scienza e molto più la filosofia. « Imperocchè, dice, conoscere si è comprendere il modo o la forma con cui una cosa riceve esistenza; laddove la coscienza è propria di quelle cose, di cui non possiamo dimostrare il modo, o la forma con cui prendono esistenza. E in effetti nella vita pratica spesso, quando non ci riesce di spiegare le cose con verun segno o argomento, ricorriamo alla testimonianza della coscienza. Però lo scettico, comechè avesse la coscienza di pensare, purtuttavia ignora le cagioni del pensiero, ossia il modo in cui questo ha esistenza » (1).

Dopo ciò egli vede con piena luce, che la Metafisica, quale scienza dei principii delle cose, deve essere rivendicata alla virtù speculativa dell'intelletto; e segna quella sua fondamentale differenza tra il vero divino e l'umano: il primo che è come un'immagine solida degli oggetti, l'altro che è come un'immagine piana. Quindi prosegue: « E come il vero divino si è quello che Dio mentre il conosce ne coordina gli elementi e lo genera; così il vero umano è quello che l'uomo mentre lo conosce lo viene a comporre e insieme a formare. Ed in tal guisa la scienza è la cognizione della genesi, ossia del modo in cui una cosa vien prodotta, e per effetto della quale mentre la mente conosce il modo di tal genesi, attesochè ne compone gli elementi, viene a formarla: solida, se si ragiona di Dio che ne comprende tutti gli elementi; piana, se si parla dell'uomo, che non penetra oltre le parti esterne » (2). Quindi

(1) *De antiquiss. Ital. Sap.* Cap. I, § II, n. 5.

(2) *Ivi*, Cap. I, in princ. n. 5 e 6.

pure la differenza tra l'aritmetica, la geometria e la da questa ingenerata meccanica, le quali sono nella facoltà dell'uomo, perchè in esse per tanto dimostriamo il vero per quanto il facciamo; e gli oggetti fisici dall'altra parte i quali sono nella facoltà di Dio. Al qual proposito insegna: « Non essere possibile a noi il provare le cose fisiche dalle cause, essendo gli elementi delle cose naturali fuori di noi. Imperciocchè sebbene fossero questi finiti, purtuttavia si richiede un'infinita virtù per riordinarli, comporli ed indi darne un effetto » (1). Dalle quali cose si rende aperto con molta chiarezza, siccome il più gran servizio che avesse reso il Vico alla filosofia fu quello di invocare la speculazione in sussidio della riflessione, e di porre a norma della speculazione stessa il principio di analogia fra il mondo umano e il divino, ovvero fra le idee che riconoscono in noi la loro origine, e gli esseri che la riconoscono in Dio. « In guisa che, per conchiudere colle sue parole, mentre noi nella lingua volgare chiamiamo impropriamente le statue e le pitture Pensieri degli autori, si dirà propriamente di Dio, essere cioè tutte le cose esistenti *Pensieri di Dio* » (2).

293° Sviluppo riserbato al di lui sistema—E pure quest'alto, complessivo e vero concetto di Metafisica era un germe serbato a svilupparsi in un'altra epoca, e forse ad animare il terzo periodo della filosofia, in cui la sapienza pitagorica, non profuga come la prima nè solinga come la seconda volta, sarà il retaggio di cui andranno più superbi gl'Italiani, poichè in essa troveranno il nucleo certo di una filosofia che potrà stendere i suoi rami su tutte le parti del vivere interiore ed esterno dell'umana natura. L'analogia che dee servire di mezzo alla speculazione filosofica, enunciata nella sua generalità, non fa che porre a livello, salvo il divario, il mondo delle idee e quello delle cose reali, per far che la conoscenza e la spiegazione di entrambo si rischiarino con lume reciproco. Ambo i detti due mondi hanno in effetti ciò di comune, che essi, per dirla col Vico, presentano dei pensieri. Di ciò deriva, che tutto quello che deesi dire necessariamente dell'uno, uopo è che si affermi, salvo sempre le differenze, anche dell'altro. Ora poi in ogni pensiero si ravvisa l'atto e quasi l'impronta di un principio pensante semplice; poichè in ogni pensiero vi è unità nella varietà, vi è unione o

(1) *De antiquis. Ital. Sap. Cap. III, n. 5 e 6.*

(2) *Ivi, Cap. VII, in princ.*

composizione: cose tutte le quali dicono azione di essere non composto nè multiplice, ma semplice ed uno. Come adunque le idee nostre sono il prodotto del me, così l'universo reale dee avere un principio, il quale stia ad esso, come l'io sta al mondo delle nostre idee.

294° Di Antonio Genovesi— Il Genovesi (1712, 1769) valse ad abbattere lo scolasticismo in Italia. Erudito, critico, ragionatore, formato alla scuola dei classici autori, lontano da ogni esorbitanza, mantenne egli il decoro ed arricchì il patrimonio della filosofia presso di noi. Se in mezzo alle sue assidue fatiche di meditazione, di scrittura e di insegnamento, avesse egli potuto conservar l'animo sereno; io ritengo che rifacendosi sulle sue orme avrebbe dato prova in metafisica di una originalità non inferiore forse a quella del Vico. Ma il Genovesi fatto segno in Napoli di clericale persecuzione, a capo di cui si era messo il Cardinale coll'animo deliberato di perderlo; costretto a discolarsi dalle imputazioni di novatore e di eretico (1); lungamente perplesso e sbigottito in mezzo ai pericoli delle inique mene; si rivolse in fine allo studio della scienza del Commercio, a cui lo invitava l'animo generoso ed amico di Bartolomeo Intieri fiorentino, con istallare di proprio conto una cattedra nella Università di Napoli (1754). Tale circostanza se fu somma ventura per ridare la pace al grand'uomo, valse ancora a segnare una vera epoca nella storia delle scienze economiche. Ma per altrettanto quel suo deviare di studii, non meno che le anteriori angosce di vita, furono cagione per cui una stabile filosofia non si fosse dopo il Vico fondata tra noi.

295° Ulteriore perfezionamento della dottrina della intuizione—

Era pertanto serbato all'Italia il perfezionare la importante dottrina della percezione ovvero intuito delle realtà sostanziali finite. Imperciocchè l'ingegno positivo di Pasquale Galluppi (1770-1846), ritenuto il principio della scuola scozzese, che lo spirito percepisce gli oggetti in sè stessi senza interponimento d'immagini, e vedendo di più la connessione fra le percezioni e le sensazioni degli oggetti estrinseci; rese comune a tutti i sensi la duplice relazione del tatto di Condillac, con porre in piena luce il fatto, che la riflessione ci presenta ogni esterna sensazione così legata al soggetto ed all'oggetto insieme, che nè potrebbe essere, nè aversene consapevolezza qualora l'obbietto non fosse

(1) V. Galanti, *Elogio storico di Ant. Genovesi*, Nap. 1772, pag. 71 e segg.

reale. Per la piena intelligenza della quale dottrina è da notare la differenza fra tre diverse specie di fatti che si presentano nell'ambito della coscienza. Alcuni si offrono come interni e liberi, quali sono i nostri voleri; altri come necessari ma pur racchiusi in noi stessi, quali sono i giudizi relativi a verità razionali; altri in fine non solo come necessari perchè non sottoposti a diretto imporo di volontà, ma ancora come legati ad obbietti diversi dal proprio *me*, e quindi estrinseci a lui benchè sopra di lui operanti: e tali sono i fatti della esterna sensibilità. Circa la quale il Galluppi avverti, qualmente rinvengasi in essa un doppio rapporto obbiettivo; l'uno comune ad ogni percezione come ad oggetto suo, l'altro come a causa estrinseca che agisce sopra di noi. Le quali cose premesse, passa egli a stabilire l'esistenza della dualità primitiva in così fatto modo. « La testimonianza della coscienza è verace: ora essa ci assicura dell'esistenza in noi delle percezioni di cose esistenti esterne: queste percezioni sono dunque realmente in noi. Ma se i corpi non esistessero, non vi sarebbero in noi percezioni di cose esistenti esterne a noi: i corpi dunque esistono, e la veracità della coscienza mena ad ammettere la veracità della testimonianza dei nostri sensi esterni ».

Dietro di ciò il Galluppi videsi nel dritto di ammettere, 1° che la sensazione non sia una modificazione diversa dalla percezione dei corpi nel senso voluto dal Reid; imperocchè la percezione degli oggetti esterni non è che una percezione passiva, una sensazione: 2° che la sensazione non è solo congiunta coll'oggetto suo, ma è con essa in necessaria connessione: 3° che perciò per passare dalla sensazione all'oggetto reale, non bisogna invocare alcun estraneo principio oltre la testimonianza della coscienza. Riprovando in tal modo il Galluppi la percezione dell'estrinseco nel senso voluto dagli scozzesi, e ripetendo la conoscenza dei corpi dalla sensazione sola, potrebbe egli a molti sembrare sensista. « Ma se ben si osserva si vede (e la difesa è del Gioberti), che la sua non è la pretta sensazione tenuta per insufficiente da Tommaso Reid e dai suoi seguaci, a spiegare l'apprensione degli oggetti, ma racchiude due elementi, l'uno dei quali risponde alla facoltà percettiva della scuola di Edimburgo » (1). Vuolsi poi nella dottrina della oggettività della percezione ravvisare un dei vanti principali del Galluppi, massimo per

(1) *Teorica dei Sovrannaturali*, Nota III.

avere egli contribuito con essa a sostenere il valore oggettivo della conoscenza contro gli attacchi del Kantismo e contro le sue conseguenze.

CAPITOLO III.

Epoca ultima del periodo moderno.

296° Si riassume l'idea generale della filosofia — Riandando i passi segnati dal pensier filosofico sul campo della storia, lo spirito del filosofo non può non restare colpito da due punti luminosi i quali rischiarano la mente e la guidano al più alto concetto della filosofia. Tali punti o quasi centri di luce sono la prima e l'ultima italiana sapienza, dalle quali soccorsa la meditazione del filosofo giunge a nobilitare e ad ampliare il concetto della filosofia, con pensarla come la scienza delle condizioni prime della conoscenza e della esistenza delle cose. A costruir poi tale scienza abbiamo indicato non bastare la riflessione, ma richiedersi anche la speculazione (116): imperocchè la riflessione è bastevole a constatare i fatti, ma la speculazione è necessaria a spiegarli. Ambo concorrono a costituire il metodo proprio filosofico, ovvero l'uso dei mezzi conoscitivi più idoneo all'indole ed alle difficili esigenze della filosofia. Ma la riflessione può riuscire difettuosa, sia che neghi la virtù conoscitiva dello spirito, sia che non ne ravvisi tutta la efficacia relativamente agli oggetti; e può anche riuscire eccessiva, sia che si estenda la ragione ad un oggetto che non entra nella sfera della sua virtù, sia che si ammetta nell'uomo alcuna facoltà superiore a quelle che in effetti abbiamo. Dall'altra parte la speculazione può anche trasmodare per eccesso, come quando in forza di alcun supposto principio giunge o ad alterare o a distruggere i fatti; e può mancare per difetto, come quando non giunge a spiegare i fatti medesimi. Acciò per tanto la speculazione filosofica potesse riuscire nel suo ufficio, essa dee aggirarsi intorno a taluni principii razionali, ai quali dee alla fine sovrastare un principio primo. Ma acciò la stessa speculazione riuscisse proficua per la spiegazione delle cose reali, è mestieri che la parte razionale e assoluta si venga a riscontrare ad ogni tratto coi dati della esperienza, e ciò non a caso, ma secondo una qualche stabile norma. Ecco pertanto riassunto in poco il nostro sistema.

La filosofia quale scienza delle condizioni prime della conoscenza e

della esistenza delle cose (2 e 3), consta di due parti (6 e 115). Analogamente a ciò essa deve esser trattata con un metodo che si avvalga di duplice mezzo: l'uno generale (16), l'altro speciale (116). Il primo mezzo è quello della riflessione; il secondo è quello dell'analogia, ovvero proporzione che possa farci argomentare quali siano le condizioni del pensiero estraindividuale, desumendole dalle condizioni del pensiero individuale (116). Ora, perchè l'uso di tal secondo mezzo riesca legittimo è necessario invocare un principio che sovrasti a tutti i termini del rapporto, esprimendo ciò che è essenziale ad essi. Nello applicare tale principio mediante l'analogia tratta dal mondo interno, consiste il lavoro della *speculazione* propria della parte acroamatica.

Or detto principio può essere enunciato nel seguente modo: *Non vi ha pensiero senza ideato e senza ideante*: lo che vuol dire: *Non vi ha pensiero senza soggetto* (*subjectum praedicationis vel existentiae*) *e senza principio pensante*. Togli il primo, non può pensarsi alcun attributo; toglì l'altro, non può l'attributo esser posto in relazione al soggetto.

Simile pronunciato è poi di tale natura, che esso può essere anche invertito, dicendosi: *Non vi ha ideato né ideante senza pensiero*. L'ideato di vero è il pensiero considerato in quanto al termine; l'ideante è il pensiero considerato in quanto al principio. Quindi, ove sta un ideato, ivi si riscontra un pensiero e si richiede l'ideante; ove sta questo si trova anche un pensiero, e non può non ammettersi un ideato. Si può anche considerare all'uopo, che ogni idea è il risultato di un giudizio, e che in ogni giudizio da una parte il predicato richiede un soggetto, e dall'altra esige un principio che lo ponga in relazione con questo. Al che si aggiunge, che mancando il principio pensante, nell'idea resterebbe la molteplicità, ma non vi sarebbe unità (79).

Nelle scienze è necessario aver dei principii. Ma poichè il progresso all'infinito ripugna (93 e 109), si dee anche necessariamente ammettere un principio primo. Or che tale sia il detto enunciato si convince primamente da che in esso trovano la loro dimostrazione i due principii di modalità e di causalità (93, 110, 111 e 117).

A tale uopo si badi, che ogni cosa la quale ha una natura determinata, non solo deve essere considerata come un *effetto*, ma ancora quale un *pensiero*, o sia come un *vero*, in quantochè corrisponde alla sua idea esemplare: lo che venne significato appunto dal Vico quando notò, che: *Latinis verum et factum reciprocantur*, soggiungendo che *verum est ip-*

sum factum (1). Al qual proposito solo si dee avvertire, come ciò che comincia ad esistere è un *fatto* in rapporto alla sua causa materiale o fisica, ma è un *vero*, o un *ideato*, in rapporto alla sua causa intellettuale o metafisica, cioè in rapporto ad una mente ideatrice di esso; colla differenza che l'effetto importa un pensiero o ideato artificiale se è prodotto dall'ingegno umano, ed un pensiero o ideato naturale se in vece esiste in natura (208).

Ciò premesso, acquistano piena evidenza i due pronunciati metafisici di modalità e di causalità. Tutto ciò che esiste è non solo un *fatto* ma un *vero*, cioè un *pensiero*. Imperocchè solo la più gretta e parziale veduta potrebbe restringere il pensiero nella sola nostra individuale coscienza, quasichè nell'universo non vi fosse ordine, costanza, universalità di leggi, armonia, disegno, unità, cioè un *ideato* nelle proporzioni più vaste. Intanto abbiamo premesso che niun pensiero è possibile senza subbietto e senza principio pensante. Dunque resta dimostrato essere impossibile che alcuna cosa esista senza sostanza e senza causa. Così la statua in quanto ha quella data forma, costituisce il pensiero del suo autore, il termine cioè oggettivo della sua mente, cui noi denominiamo ideato artificiale. E però come niun pensiero può esistere senza subbietto e senza principio, ognuno argomenta che non può darsi statua senza marmo e senza scultore. Il primo è la sostanza a cui la forma della statua aderisce; l'altro è la causa che giudicando ed agendo ha riunito a quella sostanza piuttosto quella forma che un'altra, cioè piuttosto quello che qualsivoglia altro attributo. Confermasi da ciò che come ripugna il supporre un pensiero senza soggetto e senza principio pensante, così ripugnante è che siavi modo senza subbietto ed effetto senza causa. Ed è evidente che ciò che ora abbiamo detto delle opere artificiali, si debba con maggior ragione affermare delle opere naturali, risguardate non solo come *fatti*, ma come *veri*, cioè non solo sotto l'aspetto *fisico*, ed in rapporto alle loro singole cause *naturali*, per opera delle quali, a mo' di esempio, dal vegetale nasce il vegetale e dall'animale l'animale; ma anche in rapporto ad una *causa universale* in cui si trovino le forme comuni a cui si rannodano gl'innumerevoli esseri dei molteplici regni della natura (111 e 117) (2).

(1) *De Antiquis. Ital. Sap.* 1, 1 e 3.

(2) Dopo ciò si può meglio intendere quel che noi dicevamo altra volta circa la con-

Che poi lo stesso pronunciato sia primo e sommo in tutto lo scibile, confermasi eziandio per ciò che da esso vengono suggeriti gli stessi due principii d'identità e di contraddizione, poichè in ciascuna di detti termini, quali sono pensiero, soggetto e principio, ovvero ideato ed ideante, posto l'uno si poggiano gli altri, e tolto l'uno anche gli altri si tolgono.

Essendo poi tale il pensiero da essere affermato colla stessa negazione (61), scorgesi che in detto principio deesi riconoscere il fondamento di una filosofia non dogmatica, non empirica, non ideale o ipercritica (123), ma razionale nel suo stato terminativo di adeguatezza e di complemento. E scorgesi pure che la legge logica e dialettica (142) secondo la quale tutto deriva o dall'individuale o dall'estraindividuale pensiero, sta riposta nell'ordine progressivo dei giudizi, secondo cui i raziocinii in natura sono opere che hanno il loro fondamento nelle qualità delle cose, come tali qualità l'hanno nell'essere delle medesime, non in altra guisa che nella mente nostra i giudizi deduttivi presuppongono i secondarii, e questi i costituenti o primarii (128).

In seguito delle dette cose possiamo concludere, che il metodo filosofico speciale in quanto segue come norma l'enunciato sommo principio, e come mezzo l'analogia fra il pensiero che è in noi e quello che è fuori di noi, deve essere riconosciuto qual metodo non più di *riflessione sola*, ma di *speculazione*, per cui alla filosofia, altissima fra tutte le discipline, appartiene con pieno rigore il titolo di *scienza* non solo riflessiva e fondamentale, ma *speculativa*.

297° Ecletticismo del Cousin — Con questo tipo nella mente io vado però invano cercando, nell'epoca ultima del periodo moderno, un sistema il quale abbracciasse nel suo seno e desse ragione di tutta l'ontologia, senza essere però dogmatico, ovvero senza ricondurre al medio evo con infeudare di nuovo la scienza sotto la teologia. Il qual sistema se avesse potuto sorgere e grandeggiare in Italia, come certo sarebbe avvenuto qualora meno atroci fossero state le passate condizioni della penisola; avrebbe impedito alla filosofia moderna di prendere per av-

versione tra il pensiero e l'essere (141 e 142). Imperocchè da un lato, ogni cosa non solo rappresenta un fatto ma un vero, e dall'altro ogni pensiero non solo esprime un vero ma un fatto. Tale è la dottrina che Il Vico significò colla ripetuta frase: *Verum et factum reciprocantur*.

ventura la stessa piega di decadenza del periodo antico, e di far trovare ai posteri sino alla prima metà di questo secolo gli stessi sintomi della scuola neoplatonica alessandrina. Accenno principalmente all'ecletticismo ed al sincretismo moderno. Pier Paolo Royer-Collard diede primo l'esempio di sottrarsi, con molto utile degli studii filosofici, alle influenze di Condillac e del sensismo che dominava in Francia, proclamando le dottrine razionali di Reid. Ma un suo scolaro, Vittorio Cousin, facendo passaggio dalla scuola scozzese alla esposizione della filosofia critica del Kant, e da questa allo studio degli antichi, ottenne in fine sì fatto risultamento: « Che ciascun sistema avendo avuto esistenza non può essere del tutto falso; siccome è certo altresì, che nessuno è del tutto vero, da che ha cessato di essere ». E da ciò dedusse, che non bisogna rifiutare veruna scuola, nè addirsi per intero a veruna; ma che fa uopo da ciascun sistema scegliere ciò che vi ha di vero e di buono: nella quale scelta è riposto appunto l'ecletticismo.

298° Rosmini, Galluppi e Gioberti—L'ecletticismo era un suggerimento troppo leggiero per essere seriamente temuto. Il vizio che doveasi più prevenire nell'ultima epoca del periodo moderno stava nel sincretismo. Rosmini e Gioberti erano tali da potere non solo far ciò, ma porre forse definitivamente in armonia l'ideologia coll'ontologia, senza cadere nè nello scetticismo nè nel dogmaticismo. Ma il primo non giunse a sottrarsi dalla influenza del criticismo, e si limitò alla maggiore riduzione possibile delle categorie di Kant. Imperocchè osservando come in ogni idea si trovi nascosa, quasi loro comun fondamento, l'idea generalissima dell'essere; nè trovando modo come farla provenire o dai sensi esterni, o dal sentimento di noi medesimi, o dalla riflessione locchiana; ne inferì come essa sia un elemento innato, forma unica di ogni nostro pensiero, senza la quale non avrebbe luogo altra concezione mentale. Salvo che in sì fatto sistema l'ideologia restava separata dall'ontologia, lasciando aperto il campo all'idealismo. Mentre, se la conoscenza tutta dovesse poggiare sull'unica nozione dell'essere possibile, come potriasi più pervenire al reale? Il Gioberti si avvide di ciò, e sostituì alla forma del possibile l'idea dell'ente propriamente detto. Se però questo bastava contro lo scetticismo, era mestieri, secondo lui, per la oppugnatione dei sistemi della identità assoluta, non solo di uscire dall'inerte seno dell'ente ideale, ma anche aggiungere all'uno il moltiplice, all'eterno il successivo, il mutabile all'immutabile, il contingente al ne-

cessario. Ed egli suppliva a ciò con dare ad oggetto dell'intuito l'ente, non solo come sostanza assoluta, ma altresì come causa creatrice di tutte le cose. Menochè ponendo egli l'ontologia al di sopra dell'ideologia, e comprendendo l'ontologia stessa nella sintesi dell'ente e dell'esistente riposta nell'atto creativo; veniva a togliere ogni modo di poter dimostrare l'uopo della creazione, come quella che antecedeva ogni altra sorta di conoscenza, a segno da costituire il primo filosofico. Quindi il Gioberti fu costretto in sostanza ad accettare la creazione quale un « dogma somministrato dalla parola rivelata »: con che veniva ad incardinare la filosofia sulla teologia, ed a cadere in un'altra sorta di sincretismo contrario all'indole genuina e libera di una scienza, che non dee pigliar le mosse se non da ciò di cui torna impossibile il dubitare. Invano poi il Gioberti si è adoprato con quanti mezzi potea suggerirgli una mente quale la sua, a mostrare che il principio protologico offerto dalla sua nota formola, oltre all'essere un dogma, sia anche un primo vero come splendente all'intuito. Avvegnachè da una parte la creazione essendo un atto divino in sè stessa presa, non può essere da altri immediatamente appresa se non dal suo principio che è Dio; mentre dall'altra parte la ragione può arrivare per via di analogia (129) a conoscere non già la creazione, ma sì il bisogno di essa. Lo che si fa tanto più evidente, quantochè l'uopo stesso di invocare la dottrina della creazione sfuggi alle ricerche dei più insigni pensatori; per modo che le stesse cosmogonie degli antichi furono costrette ad ammettere l'eternità della materia. In breve adunque, il sincretismo scorgesi portato all'ultimo segno dal Gioberti, come rilevasi appunto da che l'intuito dell'atto creativo non si era giunto ad affermare da nessun altro prima di lui.

299° Hegel—Facendo principio dal pensier puro, cioè dalla essenza del pensiero, non in quanto appartiene ad alcuno, ma in sè stesso preso (come quello al di là di cui non si può andare), Hegel imprende a dedurne l'immensa diversità delle forme finite e mutabili che fanno di sè mostra nell'universo. Or secondo lui la legge essenziale del pensiero è questa: « Ogni rappresentazione ed ogni cosa non è soltanto sè stessa (momento astratto), ma è anche la sua opposta, e quindi si distrugge di per sè (momento dialettico), siccome una terza che è la loro unità, cioè tale che pone la loro distruzione reciproca come verità di entrambe (momento speculativo o positivamente razionale); per esempiò, essere, nulla, divenire; dritto, delitto, pena ». In virtù di tal legge, l'assoluto

che non può venir circoscritto da forme finite, può ben divenire un infinito numero di forme finite.

Consequentemente la totalità delle determinazioni logiche, che come tali sono *l'una nell'altra*, deve avere secondo la legge dialettica il carattere opposto, per modo che quelle determinazioni debbano essere l'una fuori dell'altra, cioè nello spazio e nel tempo. In ciò è riposta la natura, così detta da *nascor*, la quale è l'idea fuori di sè, nolla sua diversità da sè stessa, il cui carattere è la esteriorità. Finalmente il pensiero fa ritorno in sè stesso come spirito, il quale è l'unità dell'idea e della natura, cioè il momento speculativo di entrambo.

Uno dei punti più culminanti del sistema di Hegel è poi quello che riguarda l'infinito, imperocchè questo per lui non consiste che in un eterno ed incessante divenire, sì che non abbia riposo nè sosta, ma sia vita ed azione continua, inestinguibile: senza di che esso sarebbe determinato e finito. Ma ove si chieda in che consista il *divenire* stesso, si dee rispondere che se alcuna cosa diviene, essa non è più, poichè se fosse non diverrebbe, e nè meno essa è assolutamente *non*, perchè essa è come divenente. Dunque nel divenire si ha una immediata conversione dell'essere col niente, e viceversa.

Del resto un sì fatto sistema è troppo vasto per potere essere compendiato in questa parte del presente Manuale. Coloro i quali di proposito vorranno dedicarsi a cose filosofiche, potranno in esso avvezzarsi a quella severa profondità di cui l'esempio più splendido vedesi offerto appunto da un pensatore che incontrastabilmente ha superato quasi tutti gli altri dopo Leibniz hanno resa illustre la Germania.

300° Passaggio ad un terzo periodo — Finirei qui per non sembrare di adulare persona viva, parlando del Mamiani. Ma oltrechè io ne posso aggiungere per certo alla fama di lui, mi è necessario il farne menzione secondo io ne penso, per confermare il rannodamento e il passaggio dal secondo al terzo periodo della Storia della Filosofia. Dico adunque che il Mamiani è riuscito oltremodo utile ed opportuno, e nello impedire la declinazione maggiore della nostra scienza, e nel prepararne il migliore avvenire. Spettatore del ricorrente sincretismo fra dogma e ragione, egli nato alla scuola dell'Alighieri, richiamò in onore l'opera colla quale gl'Italiani aprirono l'epoca del risorgimento delle scienze, sì con separare le discipline razionali dalle rivelate, e sì con sottrarre le menti alle forme scolastiche ed all'autorità di Aristotile.

Raffermato il dritto del pensier libero, vide tuttavia facili e frequenti le deviazioni nell'esercizio di esso, e ne ricavò quanta sia la necessità dello studio del metodo. Vide la corrente degl'ingegni speculativi portarsi alle astrattezze, e richiamò la filosofia da una parte alla riflessione sui fatti interni, e dall'altra a consultare i dettati del senso comune. Colla riflessione ravvisò, che ogni sentimento dei modi del nostro essere e ogni apprensione degli obbietti esteriori include la percezione immediata della qualità inserita in una sostanza e dell'atto emanato da una forza. Al di sopra del senso comune collocò il vero e il certo assoluti, coi quali si assaggia e pesa il valore degli stessi pronunciati del genere umano; ed in cima di ogni vero assoluto pose il principio della ripugnanza logica, come quello innanzi a cui la ragione sentesi necessitata a chiuder l'ali ed a riposare. Trovando nella formola ideale « l'ente crea l'esistente » non più che una ipotesi, restrinse le pretensioni fondamentali dell'ontologismo tra limiti di una filosofia naturale e quasi dogmatica, ma le escluse dalla filosofia quale scienza teoretica o critica. Quando io considero questi ufficii resi dal Mamiani alla filosofia, e veggio com'egli consocia in ogni cosa all'antico il nuovo, e nell'atto che ridesta le gloriose memorie del pensiero italiano, si eleva pure alla teoria del progresso; quando io lo scorgo del pari innalzarsi a ripetere i principii della scienza del Diritto da quelle fonti in cui li attingeva Cicerone, e ad applicarli secondo le attuali condizioni d'Italia e d'Europa; non posso non ravvisare in lui le fila che condurranno la nostra scienza a dar di sé ostra più splendida fra le generazioni che verranno. Al quale intento io pur volti alacramente gli studii di altri eletti ingegni speculativi, i quali di presente sostengono l'onore della Metafisica presso di noi. Basterebbe di fatti citare il Berti, il Bonghi, il Ferri, il Fiorentino, il Franchi (Ausonio), lo Spaventa, il Vera, per riconoscere come l'Italia anche in filosofia occupi oggi un posto che non è secondo a quello delle altre nazioni. Ma non essendomi dato di compendiare i loro dotti lavori in questo breve Manuale, pongo termine con esortare per quanto è in me gli studiosi a trarre da essi il maggiore profitto per promuovere l'avito decoro della nostra gran patria, dopochè la stessa, ricomposta ad unità di stato, è gloriosamente rinata alla indipendenza ed alla libertà del pensiero.

AVVERTENZA

Se l'ultima parte del presente Manuale, cioè quella che racchiude la Parte Storica della Filosofia, dovesse sembrar troppo diffusa in comparazione delle altre tre che la precedono; sono nel caso di dire, che io ho voluto in essa piuttosto abbondare, perchè gli egregii Professori i quali dettano queste mie Istituzioni ne potranno tralasciare ciò che crederanno, nell'atto che gli alunni avranno occasione, anche colla sola lettura della medesima, di ampliare le loro idee ed acquistare molte nozioni certamente non inutili, fosse pure sotto il rapporto della erudizione. Debbo anzi soggiungere come io crederei che gli stessi Professori, piuttostochè dettare per intero la detta ultima parte in continuazione delle altre, potrebbero ricorrere ad essa, secondochè lo richiedono le materie delle precedenti, soprattutto per dare maggiore svolgimento alle quistioni più importanti, cioè a quelle che riflettono i principii ed il metodo della filosofia. Così il corso delle lezioni potrà a loro giudizio riuscire più o meno diffuso secondochè lo richiedono le stesse speciali occorrenze dell'insegnamento.

INDICE

L'AUTORE AI LETTORI pag. 3

PREAMBOLO

1° Quale sia l'ufficio delle scienze in genere e per che modo esse si distinguano fra loro.—2° Definizione della filosofia.—3° Analisi di tale definizione.—4° Come la filosofia intenda a perfezionare lo scien-
tista.—5° Di due opposte dottrine da evitare.—6° Divisione della filosofia. 7- 11

PARTE ESSOTERICA DELLA FILOSOFIA

SEZIONE I.

DELLE OPERAZIONI CONOSCITIVE.

CAPITOLO I.

Delle operazioni conoscitive in generale.

7° Analisi sommaria delle operazioni conoscitive.—8° Continuazio-
ne.—9° Continuazione.—10° Logica, e sue specie diverse. . . . 13- 15

CAPITOLO II.

Dei giudizi primitivi e secondarii in particolare.

11° Delle affezioni passive e dell'attenzione.—12° Se l'attenzione sia
bastevole ad aver la conoscenza.—13° Come tutte le operazioni
conoscitive siano giudizi.—14° Quali siano i giudizi primitivi o
costituenti.—15° Quali siano i giudizi secondarii, o qualificanti
immediati.—16° Definizione dei giudizi. 16- 20

CAPITOLO III.

Dottrine logiche intorno alle idee e ai giudizi.

Articolo 1.

Classificazione logica delle idee.

17° Di un doppio modo di riguardare le idee prese subbiettivamen-
te.—18° Del primo modo di concepire le cose.—19° Idee concrete
ed astratte.—20° Idee singolari, particolari e universali.—21° Ca-

ratteri degli universali.—22° Avvertenza intorno alla origine delle idee universali.—23° Se gli universali precedano e siano più noti degl'individui.—24° Delle idee universali in quanto alla intensità.—25° Delle idee universali in quanto alla estensione.—26° Relazione fra l'intensità e l'estensione delle idee universali. pag. 21- 26

Articolo 2.

Delle espressioni delle idee.

27° Espressioni semplici.—28° Espressioni dichiarative, e primamente delle descrizioni.—29° Delle definizioni in generale e loro importanza.—30° Diverse specie di definizioni.—31° Leggi delle definizioni.—32° Divisioni e partizioni 27- 30

Articolo 3.

Classificazione delle proposizioni.

33° Delle proposizioni in generale.—34° Differenza delle proposizioni rispondente all'ordine dei giudizi.—35° Differenza relativa al fondamento dei giudizi.—36° Perché i giudizi sperimentati siano contingenti e i razionali necessari.—37° Ripartizione delle proposizioni secondo la qualità, l'estensione, la relazione e l'intensità 31- 35

Articolo 4.

Delle affezioni delle proposizioni, e quindi della loro conversione ed opposizione.

38° Che cosa intendasi per affezione delle proposizioni, e quali esse siano.—39° Che cosa sia la conversione delle proposizioni, ed in qual modo siano esse convertibili.—40° Della opposizione delle proposizioni 36- 39

CAPITOLO IV.

Dei giudizi discorsivi, ovvero dei raziocinii ed induzioni.

41° Del raziocinii giusta l'ordine analitico.—42° Dei raziocinii secondo l'ordine sintetico.—43° Della identità formale quale unico fondamento dei raziocinii.—44° Si determina la natura comune dei raziocinii considerandola nei sillogismi.—45° Delle induzioni. 41- 44

CAPITOLO V.

Dottrine logiche speciali intorno ai raziocinii ed alle induzioni.

Articolo 1.

Delle leggi e specie dei sillogismi.

46° Leggi generali dei sillogismi.—47° Leggi proprie dei sillogismi composti.—48° Cenni delle figure e modi dei sillogismi.—49° Espressioni secondarie dei raziocinii. 45- 47

Articolo 2.

Dei sillogismi sofistici.

50° Della verità logica.—51° Della verità ontologica.—52° Degli errori in genere.—53° Dei sofismi in particolare. 49- 50

Articolo 3.

Delle specie e leggi delle induzioni.

54° Dell'induzione completa.—55° Della induzione incompleta e sue

specie.—56° Principii delle induzioni.—57° Cenno sulle leggi delle induzioni	pag. 52- 53
--	-------------

CAPITOLO VI.

Del metodo scientifico e del metodo filosofico generale. .

58° Del metodo analitico e sintetico in generale.—59° Mezzi proprii del metodo analitico.—60° Mezzi proprii del metodo sintetico.—61° Del metodo filosofico generale	53- 56
--	--------

SEZIONE II.

DEL SUIBIETTO CONOSCIUTORE.

CAPITOLO I.

Del principio pensante, e delle sue facoltà in generale.

62° Come il principio pensante sia unico.—63° Della doppia virtù del principio vitale, la senziente e l'intellettiva.—64° Delle facoltà animali e spirituali proprie del detto principio in generale. . .	57- 60
---	--------

CAPITOLO II.

Delle facoltà animali e spirituali in particolare.

Articolo 1.

Delle facoltà animali dell'uomo.

65° Della facoltà recettiva delle impressioni fondamentali ed estrinseche.—66° Continuazione.—67° Della facoltà riproduttiva delle affezioni sensibili.—68° Dell'istinto meccanico ed animale.	61- 64
--	--------

Articolo 2.

Delle facoltà spirituali dell'uomo.

69° Della facoltà di conoscere.—70° Continuazione.—71° Continuazione.—72° Della facoltà di desiderare.—73° Della facoltà di volere.	66- 69
---	--------

Articolo 3. .

Della coscienza.

74° Del mezzo unico di studiare i fatti della vita interiore dell'uomo.—75° Per l'esistenza dell'attenzione riflessa, parte attiva dell'esperienza interna, dichiararsi il bisogno di ammettere una capacità passiva, nell'essere consapevoli di noi stessi, che propriamente si appella coscienza.—76° Che la coscienza sia facoltà distinta dalle altre	71- 72
---	--------

CAPITOLO III.

Del principio pensante considerato in sè stesso.

77° Dall'unità dell'io in tutti i fatti della vita interiore deducesi la semplicità metafisica del principio vitale.—78° Si riconferma la stessa verità coll'esame speciale dei fatti della vita sensitiva.—79° Si dimostra lo stesso coll'esame delle operazioni intellettuali.—80° Che il detto principio sia naturalmente incorruttibile.—81° Di quali facoltà resti l'esercizio nel principio vitale separato dal corpo.	73- 78
--	--------

CAPITOLO IV.

Del principio pensante come anima.

- 82° Che il sentire convenga al principio vitale come anima cioè unito al suo corpo. — 83° Che l'anima senta in tutta l'estensione del corpo, dimostrasi con addurre gli argomenti psicologici circa la sede della sensibilità fondamentale ed esterna. — 84° Dalla natura degli atti sensitivi deducesi, che la virtù senziente debba penetrare con la sua azione tutto intero il nostro corpo. — 85° Che dall'unione essenziale dell'anima col corpo risulti l'unità del congiunto o della persona umana pag. 78- 82

CAPITOLO V.

Del principio pensante come spirito.

- 86° Differenze fra gli atti della vita sensitiva e le operazioni della intelligenza. — 87° Illazione che ne scende in rapporto alla natura mista dell'uomo 85- 86

SEZIONE III.

DELLA MATERIA COGNITA.

CAPITOLO I.

Della materia cognita in generale.

- 88° Classificazione delle conoscenze secondo i loro elementi. — 89° Che gli elementi empirici siano modi di nostra sensibilità. — 90° Continuazione. — 91° Che gli elementi misti siano percepiti dall'intelletto, ma dati dalla natura. — 92° Continuazione. — 93° Che i principi puri siano apprestati dalla sola ragione 87- 91

CAPITOLO II.

Degli elementi empirici della conoscenza in particolare.

- 94° Della differenza fra le qualità primarie e secondarie dei corpi. — 95° Quali siano le qualità primarie dei corpi. — 96° Conseguenza delle cose dette 92- 94

CAPITOLO III.

Degli elementi misti della conoscenza in particolare.

- 97° Delle dodici categorie di Kant. — 98° Che gli elementi misti della conoscenza siano un dato di fatto. — 99° Dell'essere reale. — 100° Dell'essere ideale. — 101° Che cosa intendasi per possibile, e come ce ne formiamo l'idea. — 102° Dell'impossibile. — 103° Degli attributi dell'essere. — 104° Delle azioni. — 105° Delle relazioni in generale. — 106° Delle relazioni reali. — 107° Delle relazioni ideali, e in prima di quella d'identità. — 108° Delle relazioni di similitudine e di eguaglianza 95- 104

CAPITOLO IV.

Dei principii puri della conoscenza in particolare.

- 109° Enunciazione dei detti principii. — 110° Del principio di modalità. — 111° Del principio di causalità. — 112° Dei principii di identità e contraddizione. — 113° Evidenza primitiva ed immediata dei principii d'identità e di contraddizione. — 114° Se i principii d'identità e di contraddizione siano di base a tutti i giudizi *a priori*. 106- 108

PARTE ACROAMATICA DELLA FILOSOFIA

SEZIONE I.

DEL METODO FILOSOFICO SPECIALE IN SÈ E NELLA STORIA.

CAPITOLO I.

Del metodo proprio di questa seconda parte di filosofia considerato in sè stesso.

115° Come alla parte Essoterica della filosofia debba succedere la parte Acroamatica, non che la parte Etica e la parte Storica. — 116° Del metodo proprio della parte Acroamatica della filosofia, e in primo del mezzo di analogia. — 117° Del principio razionale supremo proprio del metodo della filosofia Acroamatica. — 118° Si risponde ad una difficoltà, e si chiarisce l'ufficio dell'analogia nel dominio della parte Acroamatica della filosofia. — 119° Come del detto metodo si avvalse Socrate. — 120° Uso che ne fecero Platone, Cicerone e Vico. — 121° Conclusione sull'indole e sulle condizioni speciali del detto metodo in rapporto a questa seconda parte di filosofia pag. 111-121

CAPITOLO II.

Cenno del vario metodo filosofico speciale e dei correlativi sistemi considerati nella storia.

122° Dell'unico quesito proprio di questa seconda parte di filosofia. — 123° Come ogni metodo direttivo sia o empirico, o dogmatico o ipercritico. — 124° Applicazione delle cose dette al due periodi della storia della filosofia, l'antico e il moderno. — 125° Continuazione ed avvertenza analoga. 122-125

SEZIONE II.

SOMMI CAPI DI UN SISTEMA DI FILOSOFIA UNIVERSALE.

CAPITOLO I.

Della causa delle cose.

126° Analogia fra il mondo interno e l'esterno in quanto al principio. — 127° Analogia fra il mondo interno e l'esterno in quanto agli atti. — 128° Analogia fra il mondo interno e l'esterno in quanto al termine. — 129° Avvertenza sulle cose dette 127-131

CAPITOLO II.

Dei principii delle cose.

130° Che i principii dei corpi siano semplici. — 131° In qual modo le sostanze semplici possano formare i corpi. — 132° Avvertenza sulle cose dette. — 133° Sistema aristotelico intorno la natura dei corpi. — 134° Riduzione della dottrina esposta. — 135° Esame della stessa 133-139

CAPITOLO III.

Delle forme comuni delle cose.

136° Dottrine varie intorno agli universali. — 137° Esame delle esposte dottrine. — 138° Continuazione. — 139° In qual modo debbasi ah-

mettere l'esistenza delle forme comuni. — 140° Considerazioni intorno a un sistema di filosofia universale. — 141° Riduzione dei sistemi di filosofia. — 142° Di una perpetua critica dei detti sistemi. pag. 140-145

PARTE ETICA DELLA FILOSOFIA

SEZIONE I.

ANTROPOLOGIA ETICA.

CAPITOLO I.

Della moralità nella facoltà di volere.

143° Si richiama l'antica divisione della filosofia. — 144° Della natura dell'Etica in particolare. — 145° Ulteriore determinazione del bene e del male morale. — 146° Come la volontà non operi che col mezzo di un giudizio pratico. — 147° Come la volontà sia libera. — 148° Si risponde ad una obbiezione. — 149° Delle circostanze che influiscono sulla moralità, e per primo dell'ignoranza e dell'errore. — 150° Continuazione. — 151° Della colpa e del dolo. — 152° Della forza maggiore. — 153° Del grave timore. 147-154

CAPITOLO II.

Della moralità nelle rimanenti potenze.

154° Dell'istinto sotto il rapporto etico. — 155° Dell'amor volontario e dell'azione esterna. — 156° Qualo sia la sede originaria della moralità. — 157° Cenni sulle passioni 156-157

SEZIONE II.

NOMOLOGIA ETICA.

CAPITOLO I.

Idea della legge morale.

158° Della legge morale in generale. — 159° Suoi caratteri. — 160° In che consista il principio conoscitivo della moralità delle azioni. 158-161

CAPITOLO II.

Promulgazione della legge morale.

161° Della promulgazione in genere. — 162° Come la ragione concepisca il soggetto e il contenuto della legge morale. — 163° Della forma della legge morale. 162-163

CAPITOLO III.

Della sanzione della legge morale.

164° Della sanzione in generale. — 165° Della sanzione naturale interna, e in prima della coscienza morale. — 166° Sue specie. — 167° Antiche dispute sul valore della coscienza morale. — 168° Della sanzione naturale esterna. — 169° Della sanzione naturale sociale. . 165-168

SEZIONE III.

DEONTOLOGIA ETICA.

170° Doveri positivi e negativi. — 171° Doveri etici e giuridici. — 172° Doveri di pietà. — 173° Doveri di decoro. — 174° Doveri di benevolenza. — 175° Loro fondamento. — 176° Quali siano i doveri di semplice umanità. — 177° Quali siano i doveri di beneficenza. — 178° Differenza dei doveri civili o giuridici dai morali. — 179° Fondamento comune e divisione dei doveri di giustizia. — 180° Di alcuni doveri particolari sotto il rapporto etico pag. 169-177

PARTE STORICA DELLA FILOSOFIA

SEZIONE I.

PERIODO ANTICO.

CAPITOLO I.

Epoca di origine o di preparazione.

Articolo 1.

Filosofia orientale antica.

181° Si richiama la divisione della Storia della filosofia. — 182° Differenza dell'Oriente religioso ed artistico dall'Oriente filosofico, in ordine al tempo. — 183° Che l'Oriente filosofico sia più ristretto del religioso ed artistico anche in ordine al luogo, si dimostra con esaminare se gli Egizii, i Fenici, i Caldei, gli Egizii ebbero filosofia, e quando. — 184° Zoroastro o la filosofia dei Persiani. — 185° Filosofia dei Cinesi: sua origine nel VI secolo avanti l'era volgare: Laoiseu e Confucio suoi principali rappresentanti. — 186° Questi sulla filosofia indiana. — 187° Due epoche nella religione dell'India, e dogmi relativi a ciascuna di esse. — 188° Libri sacri degli Indiani. — 189° Principali dissidenze religiose nell'India. — 190° Buddismo e sua doppia apparizione. — 191° Importanza di esso per risolvere la questione della origine della filosofia indiana. — 192° Dottrina Mimansa e filosofia Vedanta. — 193° Continuazione. — 194° Continuazione. — 195° Filosofia Sanchia e Joga. — 196° Filosofia Nijja e Vesestica. — 197° Congettura circa l'ordine dell'apparizione dei cennati sistemi filosofici 179-210

Articolo 2.

Filosofia occidentale antica fino a Socrate.

198° Carattere ed origine comune delle tre primitive scuole di filosofia in Occidente. — 199° Indole speciale della scuola Ionica fondata da Talete, e dottrina di questi sui principii delle cose. — 200° Anassimandro e sua dottrina. — 201° Dottrina di Anassimene. — 202° La scuola Ionica progredisce per opera di Diogene di Apollonia, di Eraclito e di Anassagora; finisce con Archelao. — 203° Scuola

filosofica in Crotona. Chi fu Pitagora. — 204° Pitagorici antichi. — 205° Indole speciale della filosofia di Pitagora, e carattere metafisico della sua teoria dei numeri. — 206° Applicazione di sì fatta teoria alla questione della origine delle cose, e della monade e diade pitagorica. — 207° Tetrade pitagorica, ed importanza di essa per le questioni della origine dell'universo e della natura della scienza. — 208° Continuazione. — 209° Decade pitagorica: armonia civile: sistema celeste: dispersione degli istituti di Pitagora. — 210° Notizie sui componenti della scuola di Elea. — 211° Indole propria dell'eleatismo, e dottrina di Senofane. — 212° Dottrina di Parmenide. — 213° Polemica di Zenone. — 214° Come l'eleatismo si fosse estinto in Melisso. — 215° Origine ed indole propria dell'atomismo. — 216° Empedocle, ovvero l'ecletticismo primitivo. — 217° Scetticismo di Metrodoro da Chio e di Protagora. — 218° Di Gorgia e delle sue tre tesi. — 219° Rimaneanti sofisti pag. 212-234

CAPITOLO II.

Epoca di progresso o di scoltimento sistematico.

Articolo 1.

Filosofia greca da Socrate a tutte le scuole socratiche.

220° Di Socrate, e dello spirito della sua riforma. — 221° Suo metodo. — 222° Sua dottrina morale. — 223° Scuole socratiche. La Cirenaica, l'Egisiaca, l'Anniceria. — 224° La Cinica. — 225° La Megarica, l'Elinca, l'Eretrica. — 226° Platone. — 227° Sua dottrina sulla conoscenza. — 228° Sua dottrina intorno agli esseri. — 229° Morale e politica di Platone. — 230° Prima Accademia. — 231° Di Aristotele, e della sua dottrina sulla conoscenza opposta a quella di Platone. — 232° Sua dottrina degli esseri. — 233° Morale e politica secondo Aristotele. — 234° Peripatetici antichi. — 235° Epicuro e sua dottrina pratica. — 236° Sua dottrina intorno alla natura ed origine delle cose. — 237° Zenone e Stoici antichi. — 238° Principali dottrine della scuola Stoica. — 239° Scetticismo di Pirrone e della seconda Accademia. — 240° Terza Accademia, ed ulteriori vicende della filosofia greca. — 241° Scetticismo di Enesidemo e di Sesto Empirico. — 242° Motivi di dubbio, ovvero dieci epoche secondo quest'ultimo. — 243° Continuazione. — 244° Continuazione. — 245° Osservazioni sullo scetticismo. 234-270

Articolo 2.

Filosofia in Roma.

246° Diverse scuole greche in Roma. — 247° Cicerone. — 248° Due epoche nella sua vita filosofica, rispondenti alla grandezza e alla decadenza della filosofia greca. — 249° Filosofi stoici in Roma. — 250° Estinzione della filosofia antica fra romani. 271-275

CAPITOLO III.

Epoca di decadimento della filosofia antica.

251° Filosofia in Alessandria: ecletticismo di Potamone. — 252° Sincretismo di Pitone giudeo. — 253° Sincretismo gnostico. — 254° Sincretismo neopitagorico. — 255° Sincretismo neoplatonico. — 256° Porfirio e Giamblico. — 257° Neoplatonici posteriori: Proclo. — 258° Altre scuole filosofiche in Alessandria 276-286

SEZIONE II.

PERIODO MODERNO.

CAPITOLO I.

Epoca di origine o di preparazione.

Articolo 1.

Filosofia patristica.

259° Si riassume il piano dell'opera. — 260° Ricorso del mondo filosofico; compito dei santi Padri, e ragione per cui altri di essi si appigliavano alla filosofia ed altri l'avversavano. — 261° Quale fu l'indole della restaurazione filosofica operata dai Padri, e suo divario dalle anteriori filosofie. — 262° Ecletticismo dei Padri. — 263° Giustino. — 264° Panteno fonda scuola filosofica in Alessandria, e vien seguito da Clemente o da Origene. Filosofia di santo Agostino. — 265° Filosofi cristiani posteriori fino a Giovanni Damasceno. pag. 288-295

Articolo 2.

Filosofia dell'età di mezzo.

266° Carattere generico della filosofia araba, e sue diverse scuole. — 267° Filosofi della scuola Aristotelica. — 268° Filosofi della scuola mistica, e fusione delle due scuole eseguita per Averroce. — 269° Filosofia scolastica e sua prima età. Di Alcuino e di Scoto Erigena. — 270° Seconda età della scolastica. Berengario, Lanfranco, Anselmo di Aosta. — 271° Famose dispute sulla natura degli universali. Roscettino, Guglielmo di Champeaux, Abelardo. — 272° Terza età della scolastica. Alberto il grande. — 273° San Tommaso. — 274° Duns Scoto, Ruggiero Bacone, Raimondo Lullo. — 275° Ultima età della Scolastica. Durando ed Occam. — 276° Passaggio all'epoca del progresso della filosofia moderna. 296-311

CAPITOLO II.

Epoca di progresso o di scolgimento sistematico.

277° Intento di questo Capitolo. — 278° Nuovo metodo delle scienze fisiche. — 279° Restaurazione del metodo filosofico cominciata in Italia. — 280° Indole della riforma cartesiana. — 281° Avversarii e seguaci di Descartes. — 282° Di Malebranche e Berkeley. — 283° Dottrina opposta del Locke. — 284° Idealismo del Leibniz. — 285° Scetticismo di Hume. — 286° Cenno sullo spinozismo. — 287° Necessità di migliorare l'uso della riflessione e della speculazione. Quanto alla prima, l'opera fu incominciata da Arnauld. — 288° Sensismo del Condillac. — 289° Dottrina della intuizione di Reid. — 290° Criticismo di Kant. — 291° Fichte e Schelling. — 292° Dottrina speculativa del Vico. — 293° Sviluppo riservato al di lui sistema. — 294° Di Antonio Genovesi. — 295° Ulteriore perfezionamento della dottrina della intuizione delle realtà estrinseche. Galluppi. 313-336

CAPITOLO III.

Epoca ultima del periodo moderno.

296° Si riassume l'idea generale della filosofia. — 297° Ecletticismo del Cousin. — 298° Rosmini e Gioberti. — 299° Hegel. — 300° Passaggio ad un terzo periodo. 338-344
Avvertenza 346

ERRATO

CORREGGI

Pag.	5, v. 5 sua	suo
»	36, v. 36 è parallelogrammo	è quadrilatero
»	» v. 27 di parallelogrammo	di quadrilatero
»	46, v. 25 verità dell'altra	verità nè la falsità dell'altra
»	46, v. 17 quello	quella
»	47, v. 18 particolare negativa	particolare affermativa
»	51, v. 22 <i>ad dictum simpliciter</i>	<i>ad dictum simpliciter</i> , e per lo contrario.
»	112, v. 21 e quella	e quello
»	118, v. 22 mondo interno	mondo esterno
»	123, v. 4 critico	ipercritico.
»	» v. 23 mondo esterno	mondo interno
»	177, v. 21 esclude la <i>poligamia</i> , cioè tanto la <i>poligamia</i> che	esclude la <i>poligamia</i> , cioè tanto la <i>poli-</i> <i>gia</i> che
»	272, v. 32 <i>Carriera filosofica</i>	vita filosofica
»	281, v. 3 nel corso del terzo	nel corso del terzo secolo

Proprietà letteraria dell'Autore

768560



NIOLA CARMELA

LEGATO

Via G. Palladio, 13 - 40138 Bologna

